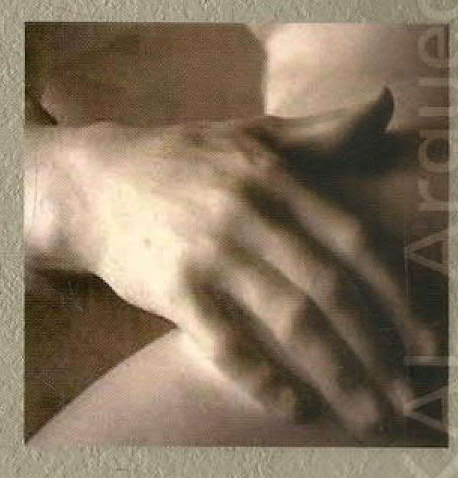
ARQUEOLOGÍA DE LA IDENTIDAD

ALMUDENA HERNANDO



ACCESO ABIERTO

Akal Arqueología

Dirección de la serie:
Marisa Ruiz-Gálvez Priego

Diseño de cubierta:
Sergio Ramírez

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1654-0
Depósito legal: M-16.969-2002
Impreso en Cofás
Móstoles (Madrid)

Arqueología de la Identidad

Almudena Hernando



Para Marta,
mi hermana melliza,

origen lejano y profundo
de un libro sobre la identidad
y sus asombrosos mecanismos.

Prólogo

Hace unos años empecé a interesarme por el tema de la construcción de la Identidad. La investigación surgió como surgen a veces las investigaciones, por sí sola y con su propio ritmo, marcando su propia necesidad de ser abordada. Todo empezó cuando en 1994 inicié un proyecto de investigación etnoarqueológica entre un grupo de agricultores de roza del municipio de Chahal, en Alta Verapaz, Guatemala, con el fin preciso de extraer información y sugerencias sobre las «pautas de poblamiento y ocupación del territorio» en esa área (según rezaba su título, PR19/94-5375/94). Suponía que el análisis y cómputo de los ritmos y lógicas de expansión por el territorio de los Q'eqchí' podían llevarme a profundizar en ciertos aspectos desconocidos de las dinámicas poblacionales que rigieron la expansión de los primeros agricultores de nuestro remoto pasado. Intentaba escapar a la proyección de nuestros condicionantes económicos y sociales para valorar los procesos de vida de otros grupos humanos; conocer otras lógicas económicas, el modo en que puede actuarse sobre la realidad cuando la complejidad socioeconómica es distinta a la de nuestra propia sociedad. Creía que, con ello, estaba escapando al prejuicio que supone la aplicación de nuestras pautas económicas a cualquier otra sociedad del pasado o del presente, por lo que me proponía registrar con detalle y precisión toda la información que pudiera obtener y proceder con la máxima seriedad científica que fuera posible. Cargada de cuadernos y grabadora, de máquinas de fotos y cámaras de vídeo, pero sobre todo de ilusión y expectativas, llegué a aquellos agrestes, remotos y bellísimos parajes donde viven los Q'eqchí'. La hospitalidad y las facilidades prestadas por diversas gentes de Chahal hicieron posible la visita a las comunidades que se esconden en sus montes y la entrevista a sus ancianos, depositarios de un saber que, como todo el saber mítico, no tiene tiempo.

Pero cuando, tan «científicamente» preparada, me puse a la tarea de preguntar y de observar, me encontré enfrentada a una evidencia que modificó desde entonces todos mis planteamientos, por no hablar de mi investigación: mi proyecto no tenía ningún sentido; no tenía sentido estudiar los ritmos de desplazamiento por el territorio de un grupo de agricultores de roza desde «mi» concepto de territorio, porque los agricultores de roza, y en concreto los Q'eqchí', tienen una percepción del territorio y del espacio, del tiempo y de la realidad, distinta de la mía. No podía

medir nada, computar dimensiones que sólo son computables desde nuestra percepción de la realidad, no desde la suya. Ellos viven en un mundo distinto del nuestro, de una forma mucho más profunda que lo que la diferencia material o económica o social entre nuestras sociedades puede llegar a mostrar. Hablar de ritmos de desplazamiento por el territorio supone, de partida, una conceptualización utilitaria del espacio que hay que empezar por demostrar y que, cuando se hace, se demuestra inexistente entre ellos. Los Q'eqchí' vivían en un mundo que era distinto del mío, y no sólo porque el «escenario» de actuación o los instrumentos tecnológicos fueran distintos, sino porque tenían una idea distinta de lo que es el mundo, y en consecuencia, de lo que son ellos mismos en mitad de ese mundo. Su identidad se construía sobre parámetros diferentes, tan lúcidos, tan coherentes, tan increíblemente sofisticados como los nuestros, pero organizados de forma distinta.

Tan contundente como esta constatación fue para mí la evidencia de la transformación esencial de sus identidades cuando los misioneros establecidos en Chahal convencían a las familias Q'eqchí' de las ventajas de la escolarización de los niños. No hablo retóricamente cuando digo que hasta la mirada les cambiaba a los niños alfabetizados. Cuando aprendían a leer y escribir se convertían en «otras» personas, porque la escritura, como supe después, lejos de constituir sólo un instrumento o una técnica, supuestamente ventajosa para su supervivencia en un mundo occidental que se les está echando irremediablemente encima, constituye todo un nuevo modo de representación de la realidad. A través de ella, el mundo se «construye» de forma diferente, por lo que quien es entrenado en ella pasa a habitar un mundo distinto y deja de «ser» Q'eqchí'.

De repente, habían dejado de tener sentido los puntos de partida de muchas de mis investigaciones anteriores. No creía ya poder entender lo que había sucedido en otros tiempos, ni en los espacios de «otros», hasta no partir de una base previa, de un marco de comprensión que superara las particularidades económicas, o sociales, o incluso históricas, de los grupos humanos. Me parecía necesario comprender primero en qué consiste, cómo se construye, qué pautas rigen la construcción de la identidad, o lo que es igual: la percepción del mundo y de uno mismo, la construcción social de la realidad.

Para ello, comencé a compaginar clases en la Universidad Complutense con estancias de investigación en las Universidades de California en Los Ángeles (UCLA) –primavera de 1995– y Berkeley –primavera del 97–, y en la Universidad de Chicago –otoño del 97– guiada por la urgente necesidad de buscar lo que ellas debían tener: registros etnológicos del modo en que distintos grupos humanos perciben la realidad. Me vi frustrada también en este empeño inicial, pero la multidisciplinariedad que caracteriza a sus estudios me permitió ir siguiendo vías de desciframiento de la cuestión que planteaba. Descubrí que vivimos en un mundo que creamos a través de dos parámetros, el tiempo y el espacio, y que por lo tanto, la investigación de la percepción de ambos podía conducirme a resolver parte de la cuestión. Descubrí también que el mundo sólo puede percibirse de forma ordenada cuando se representa mentalmente de alguna manera, por lo que el modo en que representamos la realidad, el tiempo o el espacio, también podía conducirme a resolver otra parte de la cuestión. Y de esta manera, la investigación me fue llevando por caminos que yo no había previsto, por países a los que no había planeado acudir unos años atrás. En todos ellos la colaboración fue siempre total, aunque debo destacar los nombres de los profesores Timothy Earle en la UCLA, Margaret Conkey en Berkeley y Michael Dietler en Chicago. Estoy segura de que el trato

exquisito que me dispensaron fue debido a las gestiones del profesor Antonio Gilman, amigo, colega y el mejor mediador con el mundo americano. Por su parte, del lado español debo agradecer las eficacísimas gestiones de las personas encargadas de las Becas Complutense Del Amo, con las que financié dos de las estancias, y la concesión de una subvención dentro del Programa de Movilidad Temporal de Personal Funcionario, Docente e Investigador del Ministerio de Educación y Cultura (PR95-556), con la que financié la tercera.

Una vez aquí, el mismo Ministerio (a través de la DGES) aprobó la financiación de un proyecto de investigación titulado «Estudio de la correlación entre construcción de la identidad y complejidad socioeconómica en los grupos humanos» (PB97-0276), que actualmente me permite seguir dando forma a esas lecturas y continuar la reflexión.

Pero toda esta investigación podría haber quedado limitada a su divulgación en congresos y artículos dispersos, de no haberme dado Marisa Ruiz-Gálvez la oportunidad de sintetizarla (o lo contrario) en un libro monográfico. De esta manera, me permite cerrar un ciclo de investigación que se abrió en las montañas de Guatemala y se cierra en las páginas de este volumen. Pero, sobre todo, me permite dar a conocer en extensión una investigación que yo creo necesaria para enfocar el análisis de cualquier otra cultura –en el Tiempo o en el Espacio–, pero que por su carácter heterodoxo resulta a veces difícil de divulgar y puede suscitar resistencias de todo tipo. El conocimiento científico es especializado por definición y, como se irá viendo a lo largo de estas páginas, analizar el tema de la identidad exige adoptar una posición marginal a cualquier disciplina, mirar desde fuera a casi todas, tomar elementos aportados por cada una de ellas y conjugarlos en un producto final de difícil clasificación académica. La confianza que siempre demostró la Prof. Ruiz-Gálvez en la investigación que ahora presento constituyó, por ello, un apoyo de múltiples significados y un estímulo permanente.

El argumento que sostendré defiende, básicamente, que los seres humanos «construyen» la realidad en la que viven a través de una selección de los fenómenos que contemplan. Esta selección se realiza a través de dos mecanismos básicos, analizados ya por separado por otros autores, consistiendo la aportación de este volumen en unir los dos en una explicación de conjunto que da lugar a una nueva hipótesis. Esos dos mecanismos son:

1) El modo en que los grupos humanos «ordenan» esa realidad, a través de los parámetros tiempo y espacio, como señalara en su día N. Elías (1990a, 1990b, 1992, 1993).
2) El modo en que «representan» esa realidad, bien a través de signos que están contenidos en ella (lo que, según argumentaré, da lugar a los mitos) o que son arbitrarios y distintos de la realidad que representan (lo que da lugar a la abstracción de la ciencia). Olson (1994) llamó a esos modos de representación «metonimia» y «metáfora» y, a su juicio, la primera es priorizada entre las sociedades orales y la segunda entre las literarias.

Mi argumento es que la percepción que tenemos de la realidad –y, por tanto, de nuestra propia identidad–, dependerá del modo de representación que utilicemos para «construir» el tiempo y el espacio; a su vez, que dependiendo de si la representación es metonímica o metafórica, el peso del espacio o del tiempo será priorizado de distinta manera, resultando en la construcción social de realidades más

estáticas o más dinámicas y de identidades más «relacionales» o más individualizadas. Indudablemente, nada de todo ello cobra sentido si no es en mutua interrelación con la complejidad socioeconómica de cada grupo humano, pues la identidad debe comprenderse, básicamente, como el mecanismo por el cual los seres humanos se hacen una idea de la realidad y de su posición en ella que les permita sobrevivir eficazmente con unas condiciones materiales dadas. En este sentido, los mecanismos de identidad constituyen un instrumento cognitivo esencial para que los seres humanos sientan suficiente control sobre sus circunstancias de vida, por lo que su modelación dependerá del control material real que sobre ellas tengan.

Podríamos avanzar cuestiones que han de desarrollarse después diciendo que la identidad se construye conforme a una serie de relaciones estructurales, entre las que las más destacadas podrían esquematizarse en dos polos extremos:

– *Identidad relacional* – *Metonimia* como modo de representación – *Escaso control material* de la realidad – *Resistencia al cambio* (se valora como riesgo) – *Espacio* como eje prioritario de ordenación de la realidad	– *Individualismo* – *Metáfora* como modo de representación – *Control material* de la realidad – Valoración positiva del *cambio* – *Tiempo* como eje prioritario de ordenación de la realidad

Creo que éstas y otras relaciones que iremos desgranando poco a poco, constituyen estructuras sobre las que desarrollar particularidades personales o culturales. Es decir, que la expresión concreta de la identidad puede revestir tonos y apariencias distintas, modelaciones diferentes dentro de una estructura común. También creo que estos polos de identidad no establecen una dirección única sobre la que deba transcurrir la transformación, a medida que las culturas van sufriendo cambios. De hecho, el individualismo del segundo polo del par caracteriza sólo, en términos estrictos, a la sociedad moderna-occidental, la más compleja socioeconómicamente (en términos de división de funciones y especialización del trabajo) de cuantas sociedades se conocen. Como supongo que habrá empezado a resultar claro, parto de la convicción del carácter «construido» y no biológico de la cultura –ni, por tanto, de la identidad–, por lo que creo que las sociedades pueden transformarse siguiendo ritmos y direcciones distintas. De hecho, defendería sólo dos planteamientos generales en este sentido: el cambio no ha sido siempre deseado por las culturas, y la complejidad genera complejidad si se demuestra operativa en la relación material con la realidad.

Ahora bien, independientemente de la dirección, los principios estructurales del esquema señalado se mantendrán, precisamente porque son estructurales y no obedecen a coyunturas particulares. Por eso las identidades serán básicamente «del espacio» cuando el control material de la realidad –entendido como el dominio sobre los efectos de los fenómenos de la naturaleza no humana– sea muy escaso, entre otras cosas porque el grado de división de funciones y especialización del trabajo dentro del grupo sea reducido. La identidad será entonces básicamente relacional y las personas sabrán quiénes son por su *identificación* con el grupo, no por las diferencias que las particularizan dentro de él. Pero a medida que la complejidad socioeconómica aumente –lo que significa que se multiplique la división de funcio-

nes y la especialización del trabajo–, el grupo tendrá más capacidad de modificar materialmente la realidad, de controlarla, y por tanto, menor resistencia a los cambios y una mayor diferenciación de comportamientos y actividades dentro del grupo. El tiempo comenzará así a ordenar una realidad progresivamente dinámica y cambiante y a servir de referencia a unas personas que comienzan a desarrollar identidades basadas en las diferencias interindividuales, y no en sus semejanzas. Además, cuando la división de funciones aumente, los miembros del grupo social comenzarán a situarse en distintas posiciones de poder (esto es, de control de la realidad en la que viven), por lo que empezaremos a encontrar variaciones correlativas dentro de un modo de identidad común (es decir, cuanto mayor control de la realidad tengan, desarrollarán una identidad más individualizada, darán más prioridad al tiempo en la construcción de la realidad y experimentarán menos resistencia a los cambios de todo tipo). Por todo ello, creo que puede hablarse de «gentes del tiempo» y de «gentes del espacio» que han protagonizado la historia en distintos momentos y que ahora comparten el mundo occidental. Cada uno de estos modos se organiza estructuralmente conforme a principios contrarios, pero ambos –y la infinita variedad de posibilidades intermedias– constituyen mecanismos igualmente eficaces de orientación en el mundo, de capacidad de generar seguridad respecto de nuestras posibilidades de supervivencia y éxito en él.

Iremos viendo todos estos temas a lo largo de un texto organizado en dos grandes bloques y un capítulo inicial que intentará demostrar la vinculación intrínseca e inevitable entre Arqueología e Identidad. Como sabemos, la primera no es sino una más de las disciplinas que surgieron en el siglo pasado para dotar al nuevo sujeto de la modernidad de unas nuevas referencias de identidad, basadas definitivamente en el tiempo y el cambio, y sustituir así esas referencias identitarias míticas, estáticas, basadas en conceptualizaciones espaciales (de espacios míticos paralelos) que la Biblia había procurado hasta ese momento. Hablar de la Arqueología de la Identidad implica por ello, en primer lugar, hablar de la identidad de la Arqueología, como disciplina que ha revestido distintos intereses, objetivos y metodologías a lo largo de su desarrollo. Sólo comprendiendo hasta qué punto la Arqueología pretende legitimar nuestra presencia y nuestro presente en mucha mayor medida que investigar lo que fue el «presente de otros», nos permitirá comprender las causas de que en este momento pueda surgir algo como una Arqueología de la Identidad. Pero aunque, en mi opinión, tal y como intentaré demostrar en ese primer capítulo, hablar de los grupos del pasado es, sobre todo, hablar de nosotros mismos, no cabe duda de que para hacerlo, reconstruimos la vida del pasado. En este sentido, la Arqueología de la Identidad aspira también a establecer un marco adecuado para poder interpretar correctamente las culturas de los tiempos que nos precedieron. Porque mientras no se asuma que el orden de racionalidad, la modelación de las emociones y la lógica que guiaba las acciones y las vidas de las sociedades de la Prehistoria eran distintas de las nuestras, nos estaremos limitando a proyectarnos a nosotros mismos en un cuadro cronológico que no nos pertenece, falseando así, de manera esencial e irrefutable, la reconstrucción de ese pasado. Como argumentaré en las páginas que siguen, los grupos del pasado tenían el mismo «sentido común» que nosotros y nuestra misma capacidad lógica, pero la modelación de sus funciones psíquicas tuvo que haber sido distinta de la nuestra, la asunción de lo cual modifica completamente el modo de acercarnos a las decisiones que tomaron, deseos que generaron o relaciones que sostuvieron. En este sentido, creo que puede hablarse de una Arqueología de la Identidad que sirva de marco y fundamento al resto de las investigaciones sobre la Prehistoria.

Y, por último, hablar de la Arqueología de la Identidad implica también, y sobre todo, hablar de la propia génesis de nuestra identidad de sujetos modernos, adquiriendo entonces el término «arqueología» ese valor genealógico que tan magistralmente supieron darle Freud o Foucault. Porque investigar la identidad de los grupos del pasado no deja de ser una tarea de profundización y desvelamiento de las etapas que nos fueron conduciendo hasta el punto donde estamos, del proceso de transformación que experimentamos. Por eso, este libro abordará aspectos estructurales e históricos que superan el marco de la Prehistoria y de la Arqueología, y que habrán de componer el eje esencial sobre el que discurra todo su texto: los aspectos estructurales que nos permiten comprender cómo se construye la identidad se recogerán en un primer bloque del libro, que acogerá los capítulos 2 al 6. La argumentación que allí se defenderá constituirá el instrumento básico con el que poder construir la segunda parte. En ésta (caps. 7 al 11), se planteará un recorrido histórico por el modo en que esas estructuras se han ido modelando en el mundo occidental, hasta llegar a conformar y dar sentido al modo de identidad que actualmente nos define.

Nuestra sociedad ha vivido una trayectoria particular, debido, en parte, a los rasgos que adoptó el modo tributario germánico a finales de la Prehistoria, potenciando el reforzamiento y autonomía de las unidades campesinas en lugar de debilitar su autosuficiencia como hicieron los sistemas de templo-palacio de otros lugares del mundo. Ello permitió el desarrollo de rasgos individualistas desde momentos muy tempranos de la trayectoria, que encontraron un punto de inflexión y expresión en el surgimiento de los primeros burgueses del siglo XII. Nuestra historia, y la de nuestra identidad, es una historia distinta de la de cualquier otro grupo humano, pero no por ello escapa a las mismas reglas estructurales que rigen la construcción de las de todos los demás. Por ambas razones, me ha parecido interesante dedicarle esa segunda parte de este libro.

Quizá pueda considerarse, con razón, que se han tratado simplistamente algunos aspectos de cuestiones muy complejas de la transformación cultural, pero, como repetiré varias veces a lo largo del texto, no me voy a detener en elaboraciones relativas a las causas de transformación de las culturas, ni siquiera de las de nuestro propio proceso histórico, que no sean relevantes para el tema que nos ocupa, pues no es posible integrar todas las líneas de reflexión que un tema tan inabarcable como la cultura humana suscita. Intentaré, no obstante, dar cuenta de los hechos o procesos más relevantes, sin los cuales no sea posible contextualizar el propio discurso. Pero debe quedar claro que el único objetivo de este texto es tratar de abstraer la estructura subyacente que dirige, en cada situación dada, la coherencia entre control material de la realidad y percepción de esa misma realidad. Creo que esa estructura puede explicarse porque exige unas condiciones lógicas, unas bases cognitivas y materiales de posibilidad. Toda lógica ha de poder descomponerse en sus conexiones e interrelaciones, en su causalidad e interdeterminación. Y eso es lo que aquí se pretende: poner de manifiesto las pautas, los sistemas de referencia, los parámetros de orden que son consustanciales a la forma con que los humanos se enfrentan a la realidad. Éste es el camino por el que intentaré desentrañar, desde una perspectiva que incluye su transformación a lo largo del tiempo, algunos de los rasgos estructurales de nuestra identidad actual.

Aspiro a convencer de que esta propuesta puede ser un punto de partida para comprender las diferencias profundas que caben observar entre los distintos grupos humanos –o entre distintos sectores dentro de uno sólo–, pero sobre todo, a con-

vencer de la esencial similitud y de la inteligentísima coherencia interna de todas las posibilidades culturales que en este momento, tanto como en el pasado, se pueden contemplar. Creo que al entender la raíz de las diferencias observables, se coloca a todos los seres humanos en un plano de igualdad y de respeto, lo que no hacen, a pesar de sus pretensiones aparentes, ni la Historia ni la Antropología ni la Filosofía ni la Psicología, ni ninguna Ciencia Social, que toman siempre a la sociedad moderna occidental como referencia última desde la que juzgar a todas las demás. Por ello este libro terminará hablando de algo que a algunos puede parecer distinto del tema de partida: porque en lugar de hablar del pasado, hablará del futuro, y en lugar de hablar de Arqueología lo hará, simplemente, de Identidad.

Madrid, febrero de 2001

I Arqueología y modernidad

1. INTRODUCCIÓN

Al iniciar cualquier estudio universitario, se culmina el entrenamiento de nuestra mente en una cierta manera de entender el mundo. La convicción más generalizada es que lo que se nos transmite en la universidad son los instrumentos de conocimiento de un mundo que está «ahí fuera», esperando que nosotros descubramos el modo de descifrar su lógica; que el mundo *es* tal y como nosotros *creemos que es*. En consecuencia, a quienes hemos estudiado Prehistoria (o Arqueología) se nos ha transmitido la convicción de que el mundo de la Prehistoria era tal y como nosotros lo desvelábamos; de ahí que fuera necesario extraer en la excavación toda la información posible para reconstruir los detalles concretos de esa vida pasada. Lo único que nos faltaba era completar el cuadro, el atrezzo, los detalles..., porque nosotros ya sabíamos, a grandes rasgos, cómo había sido el mundo de la Prehistoria.

Tal y como las películas, novelas o cualquier intento de recreación del pasado ha reflejado, suponíamos que la diferencia esencial entre la Prehistoria y nuestro propio mundo era el nivel de desarrollo tecnológico de ambos: podíamos imaginar el mundo de la Prehistoria un poco como a la gente rural de principios del siglo pasado: igual que nosotros, pero sin avances tecnológicos. L. P. Hartley, un novelista inglés, iniciaba su novela *The Go-Between* sobre los recuerdos que un adulto tenía de su niñez con la siguiente frase: «El pasado es un país extranjero: las cosas se hacen allí de manera diferente» (Hughes, 1995, p. 16). En efecto, visualizamos el tiempo pasado como un espacio distinto, como un país de costumbres diferentes, otra lengua, otros materiales con los que amueblar la vida, otros guisos y otros temas de conversación, pero al fin y al cabo, dentro de un mundo que es el mismo. Creo que éste es el gran error de la Prehistoria y de la Historia en general. Creo que también éste es el gran error de la Antropología que, como tendremos oportunidad de ver, al igual que la Historia, identifica tiempos lejanos con espacios distintos, y así, en su caso, cuando estudia grupos actuales de otros espacios no puede evitar darles una connotación de pasado, lo que se pone claramente en evidencia cuando utiliza expresamente conceptos temporales como «primitivos».

Estamos construyendo nuestro propio pasado y los presentes de otros grupos para sentir que sólo a nosotros pertenece este tiempo y este espacio que habitamos. Que aunque parezca que compartimos el tiempo presente con los cazadores del Amazonas, por ejemplo, no es verdad, porque en realidad, ellos no pertenecen a nuestra época, a los tiempos que corren, sino al pasado; y aunque parezca que hemos compartido el espacio con otros grupos del pasado, tampoco es verdad, porque ellos, en realidad, eran «de otro país». Pero cabe la posibilidad de que el pasado no existiera tal como lo imaginamos, del mismo modo que los grupos actuales que estudia la Antropología no pertenecen a otros tiempos. Porque debemos ser conscientes de que, en cierta medida, nosotros creamos el mundo en el que vivimos dependiendo de nuestras necesidades de supervivencia en él. Y entre éstas se incluye la más básica: la de saber quiénes somos, la de construir una identidad que nos sirva de orientación en este mundo, complejo y difícil.

Este libro parte de la convicción de que la identidad constituye el núcleo del sentido de la orientación humana. Se trata del modo más estructural, inconsciente y básico de construir una idea de quién es uno/a mismo/a, de cuál es el tipo de relaciones que nos unen a todo lo demás y de cómo es el mundo en el que vivimos. Y por eso es diferente en los distintos grupos humanos, coherente siempre con el modo de actuación material que cada grupo tiene sobre la realidad. Es necesario que la idea que se tiene sobre el mundo coincida con el mundo en el que cada cual se inserta para que las estrategias de supervivencia que desarrolle sean operativas. Por ello, el modo de identidad que la sociedad moderna occidental ha desarrollado es sólo un modo particular de identidad, que se distingue de la que define a otros grupos humanos.

De hecho, la identidad puede ser más o menos reflexiva, pero nunca hasta la modernidad se ha caracterizado por el grado de reflexividad que a nosotros nos caracteriza. El cuestionamiento constante que ahora nos hacemos sobre nuestra identidad es sólo una expresión del modo de entender la realidad basado en las dos categorías modernas de sujeto y razón. Aplicamos la razón a cualquier aspecto de la realidad, incluyendo el sujeto y la categoría a la que da lugar, la subjetividad, y de ahí que nos preguntemos constantemente quiénes somos, dónde estamos y desde qué lugar contemplamos el mundo. Desarrollamos teorías que racionalizan la subjetividad, tanto como sometemos al cuestionamiento subjetivo las más firmes convicciones que hasta hace poco eran nada menos que «verdaderas». Nuestra identidad tiene unos rasgos particulares, siendo el más importante nuestro sentido de la individualidad y de la diferencia personal con respecto a los demás sujetos. Pero éste es sólo el modo de identidad que corresponde a un sujeto basado en las categorías modernas, que por lo tanto, no pueden haber compartido los grupos de la Prehistoria o cualquier sociedad histórica o actual que no participe de la lógica burguesa y el sistema capitalista. Y sin embargo, cuando hablamos de Prehistoria, no tenemos en cuenta semejante evidencia, lo que constituye a mi juicio un error grave, puesto que la identidad es el marco de partida desde el que mirar al mundo y tomar decisiones sobre él.

En efecto, esta cuestión no ha sido abordada en los estudios referidos a las sociedades humanas y mucho menos en los de Prehistoria, en general porque se ha considerado que su desarrollo constituiría una suerte de «paleopsicología» carente de fundamento. Así lo opinaba Binford y toda la escuela de la Nueva Arqueología o de la Arqueología procesual que, al pensar que la resolución de dichas cuestiones competía a la Psicología, una disciplina moderna dedicada a la definición y resolu-

ción de conflictos de la individualidad, ponían ya en evidencia la falta de comprensión de que las identidades de la Prehistoria no podían haber sido individuales, como espero tener ocasión de demostrar.

El problema para muchos historiadores y arqueólogos reside en que la reflexión sobre la identidad no pasa por la reconstrucción inductiva de ningún proceso. En efecto: la identidad no está escrita en las piedras ni en las cerámicas, aunque una vez establecido el marco de comprensión, todos los elementos de la cultura material puedan interpretarse conforme a la lógica que le da forma, ya que se expresa a través de la utilización simbólica de determinados elementos de la realidad. Pero el punto de partida para conocer ese marco, lo que he llamado Arqueología de la Identidad, no puede ser la cultura material, ni los aspectos concretos y visibles de las culturas del pasado. Por el contrario, el punto de partida debe ser una reflexión general sobre el modo en que los seres humanos adquieren una imagen del mundo que les permita la supervivencia operativa en él, sean cazadores-recolectores, campesinos o postindustriales, para pasar después a analizar las diferencias que pueda haber entre esas imágenes dependiendo de las estrategias de supervivencia concretas que hayan desarrollado.

Pero ¿cómo dar comienzo a semejante empeño? ¿Por dónde empezar? Creo que el punto de partida necesario es la «deconstrucción» de nuestra propia identidad, en el sentido de poner de manifiesto dos cosas: por un lado, que está culturalmente construida y que nos determina personalmente; y por otro, que existe una relación entre los parámetros que le sirven de estructura y las condiciones materiales objetivas en las que se desenvuelve nuestra sociedad; es decir, habrá que encontrar la coherencia entre las condiciones objetivas y las subjetivas que permiten la operatividad de cada cultura, de modo que pueda aplicarse el razonamiento a cualquier otra sociedad.

Sin embargo, para comprender todo eso más fácilmente, puede ser conveniente comenzar por algo que nos resulta aún más cercano y que contribuye, de por sí, a demostrar que existe una subjetividad actuante en la percepción de nuestras condiciones de vida coherente con los rasgos materiales de que ésa se reviste. Me refiero al intento por desvelar la subjetividad implícita en los objetivos prioritarios de los estudios de la Prehistoria desde el inicio de la disciplina. A nadie se le oculta que la Prehistoria ha transformado sus intereses, además por supuesto de su metodología, a lo largo del tiempo. En la última década se ha comenzado a interesar por aspectos cognitivos de las sociedades del pasado, cuando nunca antes había demostrado semejante preocupación. Lejos de aceptar que estos cambios obedecen a «modas» pasajeras, como algunos pretenden, me propongo argumentar que constituyen la expresión de las preocupaciones de la clase media –en la que se incluyen los investigadores– en cada momento. La ciencia constituye un modo de relación con el mundo propio de la modernidad, cuyo último fin es ofrecernos pautas de orientación y localización en el mundo que vivimos, y en este sentido, pautas de identidad. Pues bien, vamos a comenzar por analizar cómo pueden observarse los cambios identitarios de la sociedad moderna, desde mediados del siglo pasado, a través del cambio de los objetivos de estudio de la Prehistoria. Con ello, no sólo pretendo poner en evidencia una vez más la consabida falta de objetividad de la ciencia, sino sobre todo, que a nuestra relación material con la realidad corresponde un cierto modo de entenderla, por lo que si esto es verdad y demostrable en nuestro caso, lo será también en cualquier otro, incluidas las sociedades de la Prehistoria.

II. RELACIÓN ENTRE LA IDENTIDAD MODERNA Y LOS OBJETIVOS DE ESTUDIO DE LA PREHISTORIA

Aunque más tarde tendremos ocasión de desarrollar con detenimiento la estructura de conocimiento que denominamos «ciencia», baste adelantar, de momento, unos cuantos argumentos básicos. Como todos sabemos, la ciencia comenzó a generalizarse, como modo de comprensión de la realidad, sólo a partir de un determinado y tardío momento histórico: aquel en que el orden socioeconómico se definía por la multiplicación de la división de funciones y por la especialización del trabajo; es decir, a partir de un momento que denominamos modernidad, en que los miembros del grupo social comenzaban a ocupar muy distintas posiciones dentro del grupo y, además, a relacionarse con gente con la que establecían distintos niveles de implicación emocional, dependiendo de la función que en cada momento desarrollaran (Elías, 1993). A partir de la modernidad, todos los miembros del grupo social tuvieron que aprender a calcular el alcance que puede tener la libre expresión de sus emociones en cada una de las situaciones posibles, como parte del entrenamiento básico para la supervivencia. Por ello, la represión emocional que nuestra sociedad exige para ser capaces de funcionar operativamente es distinta a la de cualquier sociedad premoderna, lo que no significa que éstas últimas no impliquen también la existencia de represiones emocionales entre sus miembros. De hecho, el modo de identidad basado en la similaridad con el resto de los miembros del grupo social que las caracteriza, como veremos, supone la represión en la percepción de las diferencias, por lo que esas represiones son también muy fuertes, pero de otro carácter completamente distinto. Ello implica que, en la sociedad moderna, existe la sensación de que hay un núcleo de interioridad que no se expresa, la conciencia de que cada uno de nosotros es algo más de lo que los demás ven y la certeza de que, dependiendo de cuál sea la relación que en cada momento desarrollemos, estamos expresando sólo una parte de nosotros mismos. Por eso, con la modernidad empezó a generalizarse la percepción de un «yo» interior, de una esencia de identidad particular e intransferible que nos hace diferentes a todos los demás, infranqueables siempre en alguna medida, y que establece una distancia con todo el resto de la realidad, tanto con los demás seres humanos, como sobre todo, con la naturaleza no humana. Es esa conciencia de distancia entre el «yo» y lo demás que se generaliza con la modernidad, esa conciencia de subjetividad, de reconocimiento de cada uno de nosotros como sujeto de percepción, conocimiento y sentimiento, la que permite objetivar todo lo demás, la que nos convence de que lo demás es distinto de nosotros y que, por tanto, debe obedecer a una lógica propia que se debe poder desentrañar. Por supuesto que esta convicción no se aplica igual a la naturaleza humana y a la no humana, pues sabemos que los otros miembros del grupo social obedecen a lógicas muy semejantes a las nuestras, por lo que es más difícil objetivarlos y conseguir certezas sobre los motivos de sus comportamientos (aunque su subjetividad esté modelada con particularidades distintas, siguen siendo reconocidos como sujetos). Ahora bien, la naturaleza no humana pasa a convertirse definitivamente en algo lejano y distinto que obedece a mecánicas diferentes de las que mueven la subjetividad humana. Es decir, el desarrollo de la individualidad y de la razón como modo de percepción de la realidad son dos aspectos de una sola manera de entender la realidad.

Al establecerse una relación racional con la realidad, la reflexión sobre cualquier aspecto de ella comenzará a formar parte del modo de estar en la vida, de

forma que lo que se ha dado en llamar «reflexividad» (Giddens, 1997; Ferrara, 1998, por ejemplo) forma parte de la propia constitución de la nueva identidad. Esto significa que la modernidad puede también definirse, en otros términos, por dos rasgos, trasuntos «reflexivos» de los anteriores: por el desarrollo de la Subjetividad o conciencia de individualidad y reflexión introspectiva de sus rasgos, y por la prioridad que se da al Conocimiento Científico como forma de relación con el mundo. De esto se siguen al menos otras dos implicaciones:

1) La modernidad se caracterizará entonces por la diferenciación definitiva entre la naturaleza humana (la del individuo que observa, la del sujeto que se relaciona con una realidad objetivable exterior) y la naturaleza no humana, de lo que derivarán las oposiciones cognitivas que nos caracterizan, y entre las que cabe señalar, como ejemplo, las de naturaleza/cultura, materia/mente, objeto/sujeto, nosotros/ellos, yo/lo demás (Elías, 1992, pp. 84-85).
2) Tanto la naturaleza humana como la no humana se pueden convertir en objeto de conocimiento racional o científico, ya que el sujeto considera que todo lo objetivable, al ser distinto de él mismo, obedece a leyes y mecanismos propios y, por tanto, descifrables a través de la razón. Surgen así las Ciencias Físicas o Naturales para estudiar la naturaleza no humana, y las Ciencias Sociales para la humana: el sujeto no sólo tiene conciencia reflexiva de su existencia y de las emociones que lo definen, sino que necesita redefinirse objetivamente, incluyéndose en todas las redes conceptuales que le pueden decir en qué consiste el nuevo sujeto de la modernidad: en qué consiste su lenguaje (Filología, Gramática), de dónde viene a través del tiempo (Historia), cómo son los demás a diferencia de él (Antropología), cómo es su comportamiento más individual (Psicología), social (Sociología), sus relaciones económicas (Economía), su pasado más remoto (Arqueología)...

Las ciencias empiezan a definir un conocimiento fundamental para el sujeto de la modernidad, porque es la contraparte de su conciencia de individualidad. A menor percepción de la distancia entre uno mismo y la realidad, menor será la relación científica o racional que se establezca con ésta última, pero a medida que la fragmentación individualista de la sociedad moderna vaya minando las dependencias emocionales entre los seres humanos, más racional será la percepción de las cosas. Este desarrollo de modelos racionales de explicación de los fenómenos de la realidad supone, claro está, un progresivo control de los mismos. Se trata de una relación de mutua determinación: sólo se controla lo que se entiende, y es precisamente porque la sociedad tiene un grado de complejidad socioeconómica determinado, por lo que se han podido generar especialistas en el desarrollo tecnológico que permite el control y en el de modelos teóricos que permiten imaginar sus dinámicas. A su vez, dado que el control sobre los fenómenos de la naturaleza no humana es cada vez mayor, cada vez se teme menos al cambio de las circunstancias exteriores, porque la sensación de control en el presente genera la convicción de control en el futuro. De esta forma, el cambio no se valora como amenaza, sino como posibilidad de mejora, instaurándose así un modo de entender la vida y la realidad opuesta literalmente a la que se genera a través de su lectura mítica. Mientras el mito refleja una realidad estática que se ordena a través del espacio, la ciencia refleja una realidad dinámica que se ordena a través del tiempo. Diversos autores (Bartra, 1997, p. 201; Amorós, 1997, p. 42) han llamado la atención sobre el cam-

bio de percepción observable a lo largo de nuestra historia occidental en el sentido de que mientras la sociedad medieval pensaba el mundo en función del ser, de forma estática, a partir del Renacimiento, el mundo –y dentro de él los propios individuos– se piensa en función del devenir.

Pues bien, todo este cambio, que se venía gestando paralelamente al crecimiento de la complejidad socioeconómica de la sociedad occidental y del consecuente aumento del control sobre los fenómenos de la naturaleza, tiene su consolidación definitiva en el siglo XIX, a consecuencia, claro está, de la previa Revolución Industrial, en donde se instauró definitivamente un orden basado en la búsqueda del cambio, en la necesidad de hacer del tiempo el eje de coordinación de actividades muy distintas y en la identidad individualizada y cambiante que la sociedad de clases aportaba frente a la rígida y estática sociedad estamental.

Es entonces cuando el conocimiento científico comienza a generalizarse entre los miembros del grupo social. Ahora bien, dado que ese tipo de percepción de la realidad es la contraparte del desarrollo de la individualidad, se generalizará primero entre aquellos miembros del grupo en donde la identidad sea menos colectiva: es decir, en la burguesía, que habrá de convertirse en las clase media. Los miembros de la aristocracia no querrán renunciar a sus privilegios sociales, por lo que su identidad colectiva seguirá siendo fuerte durante mucho tiempo, hasta hoy en día; paralelamente, se resistirán a abandonar una percepción mítica sobre muchos aspectos de la realidad, y a desarrollar una científica. Por su parte, el antiguo campesinado tendrá muchas dificultades materiales para acceder a la educación y la alfabetización, instrumentos de simbolización del nuevo conocimiento, por lo que su identidad seguirá siendo colectiva, aunque se transforme en la conciencia del proletariado, hasta que el desarrollo de la lógica de la modernidad facilite la escolarización de todos los niveles sociales. De esta forma, será la burguesía, el estamento social que se definía ya por sus tintes individualistas desde su surgimiento en el siglo XII la que, convertida ahora en clase media, abandere la nueva construcción del mundo, tanto en términos económicos como cognitivos.

De este modo, a partir de mediados del siglo XIX se consolidan definitivamente las instituciones del nuevo saber científico, las universidades, donde la clase media acomodada va ocupando progresivamente ámbitos profesionales que tienen como objetivo profundizar en la lógica del nuevo conocimiento, desentrañar los modelos de comportamiento de los fenómenos de la naturaleza no humana; encontrar las leyes que lo rigen, facilitar su control. Los primeros científicos son hombres con personalidades fuertes, marcadas individualidades, que encarnan el nuevo modo de «ser en el mundo» que se empieza a generalizar. Aunque me extenderé más en esta cuestión al hablar de la identidad en la modernidad, quiero llamar la atención, desde ahora, sobre el hecho de que la historia de la ciencia ha sido una historia de hombres porque la individualidad ha estado fuertemente reprimida entre las mujeres. Sólo cuando en estos días de modernidad tardía en que vivimos la educación superior se ha generalizado, las mujeres van accediendo a posiciones institucionales desde las que desarrollar e incluso encabezar ese conocimiento, paralelamente al desarrollo de su individualidad.

El hecho es que desde mitad del siglo XIX fueron surgiendo hombres que, como expresión de una sociedad que tenía que entender el mundo de manera distinta al pasado para poder actuar sobre él de forma diferente, comenzaron a intentar desvelar sus secretos. Como hemos visto de manera sucinta, la sustitución del mito por la ciencia implicaba también la sustitución de un punto de vista estático por uno

dinámico. El tiempo y el cambio comenzaban a ser los ejes sobre los que construir la nueva interpretación, por lo que no bastaban experimentos concretos de cada ciencia para que éstas se desarrollaran, sino que hacía falta un marco general de comprensión dinámica de los fenómenos que tenía que ser definido y aceptado por todas las disciplinas.

Y así, como parte de un mismo fenómeno y en prueba de que nuestras preocupaciones y nuestro modo de entender la realidad están determinados socioculturalmente, comenzaron a surgir Lyell y sus *Principios de Geología* (1830-1833) que, al aumentar la edad de la Tierra, constituyeron la condición de posibilidad de los fenómenos de transformación de larga duración que Darwin describiera en su *Sobre el origen de las especies* (1959). Spencer en Filosofía, Marx en Sociología, Freud en Psicología, Lubbock en Prehistoria, todos los pensadores que supieron servir de avanzadilla y expresión de los tiempos que se avecinaban, empezaron a elaborar formulaciones en las que el mundo se explicaba en función de los cambios ocurridos a lo largo del tiempo. El mundo había dejado ya de ser el espacio donde se concretaba el mito, la prueba de la existencia, extrema sabiduría y bondad de un creador divino. El mundo se había hecho a sí mismo, y dentro de él, el ser humano comenzaba a desvelar las claves de una dinámica que, por primera vez, dejaba de ser sagrada.

El tiempo era ahora la clave de la existencia, por lo que puede comprenderse que la Prehistoria fuera una de las primeras disciplinas científicas de la modernidad. Demostrar que la sociedad moderna había tenido una prehistoria, tan lejana como distinta de la sociedad actual, era un argumento de máxima importancia para demostrar que nuestra situación era resultado del cambio y que ese cambio había ido gestándose, además, gracias a la iniciativa humana. La sociedad del momento estaba viviendo una conmoción en términos materiales, ideológicos e identitarios; la transformación social que mejoraba las condiciones materiales de vida, a través de la multiplicación de los bienes materiales y de los objetos de consumo, se estaba viviendo en carne propia, por lo que no podía escaparse a la sensación de que la sociedad era el resultado de un continuo cambio en el mismo sentido. Es lógico, además, que a ese cambio se le diera un valor moral, ya que la sustitución del paradigma implicaba la sustitución del papel de dios en nuestro destino, por lo que se asumía que la iniciativa humana era suficiente para conducir a las sociedades hacia el mejor destino posible. No debe olvidarse, por otro lado, que la capacidad tecnológica que se iba desarrollando permitía la expansión y explotación colonialista en una escala desconocida hasta el momento, lo que hacía necesario el desarrollo de argumentos legitimadores de semejante imposición cultural. El mismo hecho de detentar el poder y los instrumentos cognitivos y materiales que permitían que la explotación se diera en un sentido y no en el otro, parecía un argumento más que convincente de la superioridad de los explotadores.

Así pues, la Prehistoria nació movida por la necesidad de demostrar, por un lado, que el cambio y la transformación eran la clave de nuestra situación actual, y por otro, que ese cambio se había producido hacia una progresiva complejidad. Es decir, que las sociedades habían ido escalando estadios progresivos y sucesivos de sofisticación tecnológica, económico-social y, en definitiva, espiritual.

Con ello, da comienzo la historia de nuestra disciplina. Una historia que puede dividirse en tres fases, si se atiende a los objetivos prioritarios de su investigación. Aunque ya he tratado este tema en otro lugar (Hernando, 1999a), me parece importante retomarlo ahora para demostrar cómo los estudios de Prehistoria expresan las preocupaciones de la época en la que se generan, porque como cualquier

otra disciplina científica, su objetivo es construir el mundo en el que vivimos a la medida de las necesidades del momento en el que estamos. Por la misma razón, ninguno de esos objetivos ha dejado nunca de existir completamente, pues las preocupaciones que delataban han seguido manteniéndose en alguna medida. Ahora bien, la preocupación predominante de la clase media de cada momento se traducía en forma de la formulación de un nuevo modelo teórico que permitía el acceso a un nuevo tipo de preguntas y respuestas y que acababa por constituir el paradigma dominante, aunque los modelos teóricos desarrollados previamente siguieran existiendo y sirviendo de marco explicativo para distintos investigadores. Esas tres fases de nuestra disciplina (véase un resumen en el cuadro de la Fig. 1) revelan un interés prioritario por:

1. Los *objetos materiales*. Como ha quedado señalado, la Prehistoria formaba parte de todo un nuevo modo de entender la realidad, basado en el tiempo, el cambio y la razón. Así pues, su primera función social fue la de ofrecer a la sociedad una «prueba» científica de que el cambio, que ahora regía el nuevo orden social, constituía la clave de nuestra existencia, que era consustancial a una humanidad dinámica e inteligente como la que el mundo occidental representaba. De ahí que la primera síntesis sobre Prehistoria publicada por Lubbock en 1868 tuviera como base teórica la aplicación de los principios evolucionistas y de selección natural que Darwin había formulado para explicar la aparición de las especies biológicas; y que Lubbock necesitara probar empíricamente su fórmula a través de la demostración de que las sociedades habían pasado por etapas de complejidad socioeconómica creciente, hasta llegar a la actual; es decir, a través de la demostración de la existencia de cambios tecnológicos de progresiva complejidad en la Prehistoria. Para cumplir este objetivo, necesitaba poner el énfasis en la recuperación y ordenación de los objetos materiales, que de esta manera, pasaron a acaparar todo el interés de los arqueólogos.

Téngase en cuenta, además, que en este momento Europa comenzaba a definirse por el individualismo como modo de identidad generalizado, lo que implica que los miembros del grupo social empezaban a ser conscientes de que tenían deseos que los diferenciaban de los demás, y que era precisamente la posibilidad de satisfacción de esos deseos lo que concretaba las diferencias y, por tanto, una de las bases de su identidad. La sociedad comenzaba a estimular así unos hábitos de consumo que no existen en sociedades donde la identidad está menos individualizada, y que son el correlato necesario de unas formas económicas definidas por el mercantilismo capitalista que entonces iba consolidándose. Todo ello participaba en el creciente interés que se iba desatando por los objetos, a los que comenzaba a analizarse para poder transformar, a clasificarse para poder manipular, a descomponerse en atributos para poder aumentar la variación y el atractivo. Por su parte, en el ámbito político, la creciente producción industrial de cada país se fue traduciendo en una competencia cada vez mayor, que fue conduciendo a cerrar los ámbitos de mercado y a desarrollar mecanismos que estimularan el consumo de los productos propios, y no de los ajenos. Los nacionalismos contribuyeron sin duda a este fin económico, por lo que los objetos que identificaban a cada nación fueron sublimándose como símbolos de una identidad política que se confundía con la personal.

Por todo ello, los objetos materiales estaban revestidos de un significado nuevo y profundo, esencial para la construcción del orden moderno. De ahí que los investigadores del pasado centraran en ellos toda la atención: ellos demostrarían el cam-

Ámbito geográfico	*Fechas*	*Objetivo de estudio*	*Modelo teórico*	*Corriente o escuela*	*Metodología*	*Estado de cultura que manifiesta*
En todo el mundo occidental	Desde mitad siglo XIX	OBJETOS	Evolucionismo unilineal Particularismo histórico	**Arqueología Tradicional o Historicista**	Tipología Cronología	**Consolidación de la modernidad**
En todo el mundo occidental	Desde final años 30 Sobre todo, desde años 60	RELACIONES SOCIO-ECONÓMICAS	Evolucionismo multilineal: Mater. histórico Determinismos Funcionalismo	**Arqueología Procesual**	Antropología cultural Excavación en área Ciencias auxiliares	**Modernidad**
Sólo en el mundo anglosajón	Desde años 80. Sobre todo, desde años 90	ASPECTOS MENTALES O COGNITIVOS	Hermenéutica	**Arqueología Postprocesual**	Narrativa	**Post-modernidad**

Fig. 1. Resumen esquemático de las distintas posiciones teórico-metodológicas desarrolladas en Arqueología.

bio sufrido y, a través de sus variaciones, permitirían rastrear la historia y la antigüedad de nuestros orígenes. Daba igual que el modelo teórico utilizado fuera el rígido y biologicista evolucionismo inicial de Lubbock o el historicismo particularista a que condujeron los excesos cometidos por el primero y que acompañaba al nacionalismo político (Hernando, 1992); en cualquiera de estos dos modelos, los objetos eran la clave de la argumentación y su ordenación constituía, en sí misma, el propio discurso histórico.

Pero a medida que se concretaba el cambio socioeconómico representado por la noción de progreso industrial, iban poniéndose de manifiesto dos factores (Elías, 1993, pp. 22-31): la posibilidad de claras mejoras en las condiciones materiales de vida por un lado, y la distribución irregular de dichas posibilidades, que sólo afectaban a unos cuantos, por otra. Por ello, es lógico que la preocupación básica de los pensadores de la época reflejara una idealización del futuro, en el que la generalización de ese progreso material podría ser un hecho. A medida que la nueva sociedad capitalista iba desarrollándose, la preocupación por los objetos iba siendo sustituida, en consecuencia, por la preocupación por las relaciones sociales. Ya no hacía falta demostrar la transformación que caracterizaba a las sociedades, pues dicha variable había pasado a formar parte de la «mentalidad» de la sociedad europea, de su percepción de la realidad. Y así, la Prehistoria, al igual que todas las Ciencias Sociales, entrará en una nueva etapa, definida ahora por su interés en:

2. Las *relaciones sociales*. Podría decirse que esta etapa tiene dos fases, aunque se define como paradigma en Prehistoria sólo en la segunda de ellas. La primera manifiesta ese deseo de transformación, se hace cargo de la palpable y omnipresente injusticia social que perpetúa el naciente capitalismo. El deseo de cambio, de generalización del nivel de bienestar, de una ausencia de explotación entre las clases y la evidencia del conflicto social interno constituía así tanto el estado de la sociedad del momento, como los ejes principales sobre los que estructurar las teorías con que analizar el pasado. El materialismo dialéctico, formulado desde mitad de siglo XIX, pero aplicado a las Ciencias Sociales hasta nuestros días, representa esas preocupaciones. Gordon Childe ayudó a sintetizar el particularismo previo con las corrientes marxistas tras el impacto de su visita a la URSS en 1935 (Trigger, 1992, pp. 239-240), y desde entonces han sido varios los representantes de esta tendencia en Prehistoria y Arqueología (cfr. Mc Guire, 1992).

Ahora bien, los arqueólogos, integrantes de la clase intelectual y funcionarial de la sociedad occidental, no han solido ser representantes de las clases a las que no pertenecían, las más desfavorecidas. Por ello, cuando el énfasis en los objetos empezó a resultar obsoleto porque se hacía evidente su incapacidad para la explicación histórica, la mayor parte de ellos, conscientes de la transformación de las estructuras y relaciones sociales que acompañaban el desarrollo del nuevo orden económico –o que permitían que ése se desarrollara, pues ambos forman parte del mismo proceso de transformaciones–, comenzó a centrar la atención en el orden social, pero desde su propia posición de «favorecidos».

Así, puede hacerse referencia a una segunda fase dentro de los estudios prehistóricos en que las relaciones sociales han constituido el núcleo fundamental de atención, pero donde, a diferencia de la anterior, ya no se idealiza el futuro, sino que el mantenimiento de las condiciones de bienestar alcanzadas en el presente y del privilegio del que se participa dentro de esa distribución, constituyen el ideal (Elías, 1993, p. 29). Esta percepción de la propia situación en la sociedad, y la suposición

de que se está hablando de presupuestos objetivos cuando sólo se están proyectando las condiciones subjetivas de las que gozan los intelectuales europeos, permitió la aparición del funcionalismo como corriente dominante en los años 60.

En realidad, ambas corrientes teóricas –materialismo dialéctico y funcionalismo– constituyen la concreción en Ciencias Sociales del paradigma evolucionista multilineal, que se había venido gestando en Prehistoria y Arqueología desde los años 30 de nuestro siglo. En Europa, tres influencias distintas se dieron cita para conseguir relegar el historicismo de los objetos a un segundo plano, imponiendo el intento de formulación de leyes generales sobre el comportamiento social: 1) la tradición ecológica escandinava, desarrollada ya desde mitad del siglo XIX, cuando Worsaae defendía la necesidad de estudiar los hallazgos arqueológicos en relación a su entorno paleoambiental (Trigger, 1992, p. 233); 2) la Arqueología Soviética, que desde los años 20 intentaba un análisis materialista de la condición humana, pasada y presente (*ibidem*, pp. 205-209); y 3) el desarrollo del funcionalismo en los estudios etnológicos, constituyendo la corriente de la Antropología Social. En el Reino Unido, se produjo una reacción contra el historicismo y difusionismo previo de Elliot Smith a través de la adopción del enfoque estructural-funcionalista de Malinowski y Radcliffe-Brown, cuyas dos obras más importantes fueron publicadas en 1922. Ambos insistían en la necesidad de comprender el comportamiento humano en relación a los sistemas sociales donde se insertaban, concibiendo éstos como un conjunto de elementos funcionalmente interdependientes. Este enfoque se basaba, a su vez, en los estudios de E. Durkheim (1858-1917), quien, al igual que Marx, concebía las sociedades como conjuntos interdependientes de elementos (Trigger, 1992, p. 231).

Podríamos decir que el materialismo histórico de V. Gordon Childe fue el resultado concreto de la unión de las influencias 2 y 3 –Arqueología Soviética y Funcionalismo–, mientras que el funcionalismo conservador de Grahame Clark lo fue de la síntesis de las influencias 1 y 3 –tradición ecológica escandinava y funcionalismo– (*ibidem*, pp. 247-248).

Por su parte, el evolucionismo multilineal en Estados Unidos tuvo sus principales representantes en A. Leslie White y en J. Steward, en los años 40 y 50. Ya en los años 20 Leslie White se había interesado vivamente por la Teoría Social, visitando incluso la Unión Soviética en 1929, y en los años 30 J. Steward había empezado a formular su teoría de la Ecología Cultural (McGuire, 1992, p. 70). De hecho, las dos décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial fueron una época de prosperidad económica sin precedentes en los Estados Unidos, que al tiempo contemplaba una hegemonía política incuestionable. La autoconfianza que esto generó explica, en parte, el auge que allí habrían de tomar los modelos funcionalistas-materialistas, y la creencia de que el progreso tecnológico era la clave de la superación histórica (Trigger, 1992, p. 271).

En efecto, a partir de los años 60, de manera clara en Estados Unidos –con la Nueva Arqueología, liderada por L. Binford–, y un poco más tarde en Europa –que tenía que recuperarse de las dos guerras mundiales sufridas en su suelo–, la sociedad del bienestar era ya un hecho para una parte significativa de la sociedad. La clase media se iba haciendo dominante y aunque semejante grado de bienestar se conseguía a través de la explotación de un sector desfavorecido de ella, y sobre todo, del resto del mundo no europeo, la mayor parte de la población no tenía ya esa urgencia en transformar sus propias condiciones de vida. Además, ahora, por primera vez, las dos clases industriales se empezaban a integrar en el entramado

estatal, pues el acuerdo de los representantes del proletariado industrial comenzaba a resultar esencial para gobernar los estados de la sociedad occidental (Elías, 1993, p. 27).

Por todo ello, el funcionalismo comenzó a proyectar al pasado una idea de la sociedad como un todo armónico que tiende al equilibrio –no al cambio–, y en el que todas las partes cumplen una función positiva en el conjunto. Si nos detuviéramos sólo un momento a reconocer, como sugiere Elías (1993, p. 29) hasta qué punto estos modelos de «sistema social» son inadecuados como instrumentos teóricos para la investigación científica de sociedades caracterizadas por la desigualdad, como las sociedades esclavistas, las feudales o las estamentales –por no salir de nuestra propia trayectoria histórica–, no nos quedaría otro remedio que reconocer que los modelos teóricos utilizados para analizar el pasado están, en realidad, centrados en el presente.

Ahora bien, a medida que la sociedad del siglo XX ha ido avanzando y la generalización del bienestar afectando a un mayor porcentaje de población, se ha ido comprobando también que el bienestar material no implica el psicológico. De hecho, el aumento de las disfunciones de este tipo es correlativa al incremento de la renta *per cápita* de los prósperos países europeos y norteamericanos. Los índices de depresión y suicidio juvenil están conociendo cotas inimaginables hasta hace muy poco tiempo, lo que empieza a hacer que centremos la atención en los mecanismos de la mente como contexto problemático, en lugar del económico o del social –resuelto para esa parte de la población que puede dedicar sus energías al estudio de la Prehistoria, y cuyos hijos, alumnos o conocidos son los que se deprimen y suicidan–. De hecho, ya las propias tendencias marxistas, a través de la Escuela de Frankfurt, habían generado desde hacía tiempo un interés por los estudios sobre la «falsa conciencia» o modo particular y subjetivo de percibir la realidad desde distintas posiciones sociales, para enmascarar sus problemáticas actitudes dentro de ellas. Por su parte, la Arqueología británica –sin que sea casual, a mi juicio, el carácter protestante y, en consecuencia, individualista de la sociedad anglosajona–, comenzó a desarrollar posiciones relativistas y subjetivistas a través de la llamada corriente postprocesual, personalizada en la figura de Ian Hodder desde los años 80. Pero es fundamentalmente a partir de la década de los 90, en que la trayectoria social del mundo moderno occidental implica una generalización del individualismo a cualquier contexto europeo y norteamericano –lo que va asociado a una transformación de la relación subjetiva con la realidad–, cuando los estudios de Prehistoria están empezando a centrar la atención en:

3. Las *cuestiones cognitivas* o el funcionamiento de la *subjetividad*. Existe además otro tipo de factores que inciden en el estudio de las «ideas» y de la subjetividad humana y en su desarrollo en la Prehistoria: el individualismo extremo a que va conduciendo la sociedad postmoderna implica un paralelo abandono de la lucha social. El individuo se va convirtiendo en referencia básica desde la que percibir la realidad, y por tanto, desde la que juzgarla, y a medida que su identidad es menos colectiva, la formación de «bloques» de lucha se hace más difícil. A partir de ahora la sensibilidad y preocupación por los desfavorecidos se manifiesta de forma progresiva en la participación solidaria, pero no política, en la actividad que las ONG van desarrollando para rellenar los vacíos de atención social del estado del bienestar. Resulta difícil imaginar un mejor acuerdo entre necesidades individuales y conveniencias políticas, una manera más ajustada de atender la desigualdad sin entrar en conflicto

con quien la provoca o, al menos, la mantiene. Y es que, ahora, el *locus* del conflicto ha pasado de lo social a lo estrictamente individual, del mundo extrapsíquico al intrapsíquico.

Por otra parte, dado el individualismo extremo de la sociedad norteamericana, y dado que en este momento hay más énfasis en el mantenimiento de la situación presente que en la transformación para el futuro que venía asociada a la idea de progreso que guiaba a sus «pioneros», su población no distingue claramente entre los rasgos liberales y los conservadores, que ni siquiera se consideran contrapuestos (Elías, 1993, p. 27). Con la misma idealización del presente, pero sustituyendo el valor explicativo que en el funcionalismo tenía el grupo social por el papel del individuo en coherente correlación con la desmembración individualista de la sociedad postmoderna, estamos viviendo un auge de los modelos «interpretativos», hermenéuticos, del pasado prehistórico, cuyo grado de compromiso social parece, en todo caso, reducido, y cuyo riesgo de solipsismo y diletantismo es grande.

Como era de esperar, la bandera del nuevo paradigma está en manos anglosajonas, cuyo individualismo protestante sigue llevando la delantera a la más colectivista identidad católica del centro y sur de Europa. Por ello, la muy prolífica producción británica y americana empiezan a llenarse de títulos que hacen alusión al «significado» o la «interpretación», frente a los esfuerzos por calar en las condiciones sociales del pasado que definieron la disciplina arqueológica de otras décadas (Hodder *et al.*, 1995; Shanks, 1992; Barret, 1994; Mithen, 1998a y b; Bradley, 1998; Renfrew y Zubrow, 1994, por ejemplo).

La llamada «Arqueología Interpretativa», o «Cognitiva», representa el nuevo paradigma, como correlato a la «Antropología Interpretativa», que, en palabras de E. Gellner (1995, p. 48), constituye «el desarrollo teórico más conspicuo y visible de la Antropología Social de los últimos años». Incluso los funcionalistas hacen esfuerzos por incorporarse a la nueva corriente (Renfrew, 1993 y 1994), ante la evidencia de que el análisis de otras culturas –tanto en el tiempo como en el espacio– se hace desde las pautas de percepción de la realidad que caracterizan a la del investigador, lo que introduce el reconocimiento de factores subjetivos en la investigación que hasta hace poco no se tenían en cuenta.

El creciente individualismo de nuestra sociedad va transformando el tipo de relaciones que sostenemos tanto con nosotros mismos, como con el resto de la sociedad o con el conjunto de la realidad en la que vivimos. Cada vez nos sentimos más aislados, nuestro modo de identidad se basa más en la diferencia que nos distingue de los demás que en la similaridad que nos une al resto del colectivo al que pertenecemos. Y por eso, cada vez somos más conscientes de que existen modos distintos de percibir la realidad, de entenderla, de manejarla. En consecuencia, se nos empieza a abrir la posibilidad de aplicar nuestra propia experiencia a otras culturas, para aceptar que quizá los «otros» no entendieron –o no entienden– las cosas del mismo modo, no tuvieron los mismos deseos y no persiguieron los mismos objetivos. Vamos teniendo cada vez más claro que la relación material con la realidad –único aspecto tenido hasta ahora en cuenta por la Prehistoria– depende de la percepción que de ella tengamos en una relación de mutua dependencia, como ya venían reclamando desde hace tiempo los estructuralistas (Criado, 1993, p. 41). Por tanto, si queremos comprender otras culturas, debe ser necesario investigar cómo percibían ellas su propia realidad.

Ahora bien, ¿podemos escapar de nuestra propia mente para comprender el modo en que otros grupos percibieron la realidad? Lo que se sostendrá en este libro

es que podemos delimitar el marco cognitivo estructural y el orden lógico de otros grupos humanos, acercándonos así al mundo que cada uno de ellos pudo haber «construido» cognitivamente y sobre el que actuó materialmente. Para ello resulta necesario romper con los planteamientos que se han venido desarrollando hasta ahora en Arqueología, tanto los llamados «procesuales» como los llamados «post-procesuales», y utilizar estudios que nada tienen que ver con el pasado en sí, sino con la percepción humana en general. Por la trayectoria que acabamos de revisar, podría predecirse que la Arqueología tendrá que prestar creciente atención a las cuestiones cognitivas, pues ésa es la preocupación íntima subyacente de gran parte de la clase media intelectual que realiza la investigación arqueológica, por lo que no podrá evitar «proyectarla» al pasado. Por la misma razón, me parece necesario ensayar caminos nuevos y propuestas alternativas porque, como vamos a ver a continuación, las propuestas generadas en el mundo anglosajón no constituyen instrumentos válidos para profundizar en el orden cognitivo del pasado.

III. LA ARQUEOLOGÍA COGNITIVA

Para entender la estructura profunda de los modelos teóricos que se han venido utilizando en el estudio de las ciencias sociales, es necesario volver aún una vez más al punto de partida y aunar dos líneas de razonamiento:

1.º) La modernidad se asienta sobre dos categorías de comprensión del mundo que son tan mutuamente necesarias como ontológicamente contradictorias: la razón y el sujeto. Dependiendo de cuál de ellas se considere prioritaria en el proceso de conocimiento humano, se dará lugar a modelos que consideramos modernos o postmodernos, procesuales o postprocesuales.

Como hemos visto, la individualización en que se concretaba identitariamente la complejidad socioeconómica de la modernidad implicaba una percepción de la diferencia de cada ser humano respecto de todos los demás y de aislamiento existencial en mitad del mundo que le rodeaba. Ello tenía como contrapartida la percepción de que los fenómenos de la naturaleza no humana eran algo que no tenía que ver con lo que sucedía en su interior, y que, por tanto, debían de obedecer a otras dinámicas de comportamiento.

Ahora bien, la percepción de la individualidad, es decir, lo que denominamos subjetividad, se va intensificando a medida que la complejidad de nuestra sociedad coloca a cada persona en un lugar distinto de todas las demás, debido fundamentalmente a que las variables «relacionales» van aumentando cada día y, por tanto, su conjugación distinta da lugar a seres que cada vez repiten menos la misma combinación: por ejemplo, antes todas las mujeres se dedicaban a ser madres y esposas, pero hoy en día pueden ser madres o no, pueden estar casadas o no, pueden tener relaciones emocionales de muy distinto tipo, pueden trabajar o no, pueden ser empleadas o jefas o trabajar independientemente... Por eso, al principio de la modernidad, la razón tenía mucho más peso que el sujeto en la percepción del mundo, pues, aunque ya había conciencia de diferenciación con el resto de los miembros del grupo social, todavía existía una sociedad donde las relaciones –familiares, de clase, sociales– eran un factor muy importante de identidad, casi más aún que la propia individualidad. De esta forma, podemos decir que el fenómeno más visible durante esa etapa fue el desarrollo vertiginoso, la irrupción explosiva,

la intensa y sorprendente generalización de la Ciencia como nuevo modo de relación con la realidad, de comprender cualquier aspecto de ella, en el que se incluía el propio sujeto de la modernidad que intentaba ser explicado y contextualizado a través de las recién creadas Ciencias Sociales.

En este sentido, llamamos «modernos» a aquellos modelos teóricos que dan prioridad a la razón como parámetro determinante del conocimiento humano, quedando el sujeto como un aséptico receptor de un conocimiento que existe al margen de él. Por ello, las posturas modernas son calificadas de «positivistas». El positivismo asume que existe una identidad entre el objeto observado y el concepto que lo representa, lo que quiere decir que se parte de la convicción de que el conocimiento no se construye, sino que se valida (cfr. Criado, en prensa). Lo único que hacen las ciencias, de acuerdo a esta posición, es descubrir las relaciones que existen en la naturaleza. El sujeto es el artífice de ese desvelamiento, de esa iluminación, a través de la razón, de la lógica que gobierna la dinámica universal, pero él no modifica ese conocimiento. Sin embargo, imagínese la sensación de omnipotencia que semejante convicción pudo despertar durante el siglo XIX: gran parte del grupo social, y no sólo ya algunos individuos excepcionales, empezaban a comprender cómo y por qué funcionaba el mundo, lo que es lo mismo que decir que comenzaban a creerse con la capacidad de controlarlo en unos niveles desconocidos hasta entonces.

El positivismo definía todos los desarrollos de la ciencia, fueran cuales fueren sus objetivos concretos de estudio, incluidos los de las Ciencias Sociales. El caso es que el positivismo es inherente a las Ciencias Naturales, dedicadas al estudio de unos fenómenos que consideramos alejados de la naturaleza humana, a los que objetivamos para poder controlar. Pero la aplicación de los principios positivistas a las Ciencias Sociales es mucho más problemática, pues objetiviza a la naturaleza humana a la que pertenecemos, lo que deriva en confusiones epistemológicas y filosóficas de muy difícil resolución. Los modelos positivistas pretenden hacer de la sociedad, la economía o el individuo su objeto de estudio, lo cual quiere decir que pretenden que existe una distancia para observar sus fenómenos que no existe en realidad, pues son fenómenos que nosotros generamos y que de ninguna manera controlamos. Para poder dar una explicación positivista a un fenómeno de la realidad, el sujeto tiene que situarse al margen de él, contemplarlo y a través de la observación, derivar su lógica y los principios que informan su dinámica. Pero ¿cómo podemos situarnos al margen de nosotros mismos?, ¿cómo pretender que nuestra observación es aséptica e inocente, si para realizar el propio acto de la observación ya tenemos que haber sido entrenados en una determinada manera de comprender el mundo y relacionarnos con él?, ¿cómo no darnos cuenta de que nuestra observación del mundo parte de una cierta idea que tenemos sobre él, es decir, de una subjetividad construida culturalmente y que se nos transmite al nacer? No es realista objetivar la cultura en los términos materialistas en los que el positivismo lo hace, identificando los procedimientos y la relación que sostenemos con la naturaleza no humana y con la humana. Si el observador no es consciente de que él tiene una determinada manera de entender el mundo y las relaciones humanas, distinta a la que sostienen otros grupos humanos, creerá que el mundo *es* como él lo ve, de forma que trasladará esta convicción –es decir, su visión del mundo– a cualquier sociedad que estudie o a cualquier aspecto que intente analizar. En el caso de la Arqueología, proyectará su propia subjetividad al pasado, y pretenderá que la gente de la Prehistoria entendió el mundo, valoró las relaciones personales o tuvo las mismas emociones que él tiene.

Este desajuste fue una de las evidencias que fueron poniéndose de manifiesto a medida que la discusión científica se fue generalizando en las Ciencias Sociales. Pero había otro factor más inevitable y estructural que contribuyó también a renovar la situación epistemológica y teórica de nuestras disciplinas: a medida que la modernidad fue avanzando y la sociedad transformándose conforme a la lógica que la definía, la percepción de las cosas empezó a cambiar. Por un lado, la progresiva diferenciación de funciones sociales, posiciones personales y actividades de cada miembro del grupo social iba haciendo que se ahondara en la convicción de que la posición particular que cada uno ocupa en el mundo determina el modo en que ese mundo se comprende. Es decir, la subjetividad comenzó a asumir un papel de agente determinante del conocimiento, que antes no tenía. Pero, además, la propia mecánica del conocimiento científico comenzó a socavar los principios en los que parecía sustentarse, a medida que se generalizaba como modo de relación con el mundo.

Resulta muy acertada la observación de Giddens (1997, p. 34) en el sentido de que el fundamento de la ciencia no es la acumulación inductiva de pruebas, sino el principio metodológico de la duda, lo que ha resultado profundamente turbador para el individuo común al permeabilizar progresivamente el modo cotidiano de percepción de la realidad. Y así, aunque los primeros científicos creían estar estableciendo los fundamentos de un conocimiento que permitía el acceso a la Verdad de los fenómenos que estudiaban, lo que está sucediendo ahora es que la duda que genera las preguntas, y por tanto, el conocimiento, está impregnando cada vez más el antiguo mundo de certezas y verdades. El desarrollo de la subjetividad, por un lado, mina la antigua confianza en que existen verdades universales, valores de referencia, morales que respetar. La intimidad comienza a resultar objeto de atención, de curiosidad generalizada, porque al tiempo que otros siguen intentando desvelar los misterios que gobiernan una naturaleza no humana que cada vez comprendemos mejor y destruimos más, la gran mayoría va sintiéndose perdida y sin referencias, insegura en este mundo donde la subjetividad del otro puede ser tan distinta de la propia.

Aunque hemos aplicado la lógica científica a las sociedades humanas a través de las Ciencias Sociales, siempre ha sido a través de un aspecto «abstracto» de las relaciones humanas que implicaba; y aunque hemos estudiado la subjetividad a través de los distintos modelos que la Psicología ha desarrollado, todavía no se han propuesto modelos que permitan planificar y prever las acciones humanas; es decir, sobre la naturaleza humana no tenemos la misma sensación de control que sobre la no humana, impotencia que se acrecienta a medida que la diversidad de identidades aumenta en este lío imparable de la postmodernidad.

De esta forma, ambas categorías de la modernidad, sujeto y razón, van girando sobre sí mismas hasta desplazar el peso que la razón tenía al principio de la modernidad hasta el que tiene la subjetividad al final de ese periodo. En este sentido, la postmodernidad podría definirse como la crisis de la modernidad provocada por la ruptura que implica el triunfo de la *subjetividad* frente al dominio de la *razón universal* que caracterizó a la modernidad. En las tendencias postmodernas, el sujeto ya no considera que está «explicando» el mundo, desvelando lo que existe, acercándose a su verdad, sino que lo está «interpretando», dándole una lectura posible entre otras muchas, porque piensa que su visión está mediatizada por la manera de comprender el mundo que dicta su subjetividad. Desde el punto de vista filosófico, al igual que se denominaban «positivistas» los modelos que definían las tendencias

modernas que daban prioridad a la razón, y por tanto, la objetividad del conocimiento, se denominan hermenéuticos a aquellos modelos que defienden la determinación de la subjetividad en el acto del conocimiento. Las propuestas hermenéuticas en Arqueología han sido objeto de brillante análisis y crítica en otro volumen de esta misma serie (Criado, en prensa), por lo que me limitaré a recomendar su lectura, adherirme a sus conclusiones y apuntar sólo algunas ideas básicas para la argumentación de este texto.

Como también tuve ocasión de exponer en otro lugar (Hernando, 1999a), la hermenéutica antigua hacía referencia al arte de traducir, explicar e interpretar, cuando el sentido no era evidente, los textos que conectaban el mundo de los dioses con el de los humanos. Actualmente tiene implícita una especie de conciencia metodológica (Gadamer, 1994, p. 96) cuyo fin es aclarar el significado de discursos que utilizan un lenguaje distinto del propio. El primer documento en el que la palabra «hermenéutica» se utiliza en el título de un libro data de 1654, fecha desde la que se distingue una hermenéutica teológico-filológica y una hermenéutica jurídica (*ibidem*). En sentido teológico, la «hermenéutica» significa «el arte de la correcta exposición de la Sagrada Escritura», y en ella, tanto como en la hermenéutica humanista de la Edad Moderna, el objetivo es «la correcta interpretación de aquellos textos que contienen lo decisivo, lo que es preciso recuperar» (*ibidem*, p. 97). La hermenéutica intenta dejar a un lado la comprensión tradicional de los hechos pasados para rescatar el sentido original encubierto o desfigurado, para lo que debe acudir a las fuentes originales (*ibidem*, p. 98).

Han existido dos tendencias hermenéuticas en las Ciencias Sociales. La hermenéutica primitiva o fenomenología –representada por Husserl, Dilthey o Weber– intenta acceder al significado de su objeto de estudio a través de la intuición del investigador. Es decir, desarrolla una metodología para, a través de las experiencias personales y el sentido del mundo del sujeto que investiga, captar el sentido originario que quiso dar el autor de la obra que estudia. Sin embargo, como tendremos ocasión de analizar en profundidad en este libro, la intuición está culturalmente construida y las emociones se modelan culturalmente –aunque sean las mismas, siempre adquieren tonalidades y desarrollos distintos según sea la sociedad en que se actúa–, por lo que pretender que la propia subjetividad y emocionalidad es el instrumento de acercamiento a otras culturas sólo puede llevar a proyectar nuestras emociones y sentido del mundo a cualquier otra sociedad. Por ello, aplicar la hermenéutica fenomenológica al estudio de las culturas del pasado conduce a los mismos resultados que el positivismo materialista que veíamos más arriba: a proyectar la lógica capitalista y economicista de la modernidad a culturas muy diferentes.

Posteriormente, y para evitar este idealismo extremo, surgieron posiciones hermenéuticas que intentaron buscar un horizonte de interpretación que no estuviera exclusivamente mediado por el sujeto (Criado, en prensa). Surgieron así las propuestas de Merleau-Ponty, la Escuela de Frankfurt o Ricoeur. Sin embargo, ninguna de ellas escapa al principio hermenéutico básico, pues no explicita los principios subjetivos determinantes de los que parte la observación. De hecho, aunque intenten objetivar los textos y, al establecer su autonomía, encontrar su sentido, no cuestionan el hecho de que la «lectura» de esos textos se hace desde un presente que impone una lectura y que imposibilita otras. A pesar de la brillantez y las aportaciones que muchas de sus investigaciones han hecho a las Ciencias Sociales, aplicar la hermenéutica a la Prehistoria resulta inoperante, creo, pues al no escapar de las determinaciones subjetivas del intérprete en el presente, construyen un pasado tergiversado e irreal.

Seguiremos hablando de la traducción que puede hacerse de estas posiciones a los modelos propuestos en Prehistoria para el estudio de los aspectos cognitivos del pasado, pero antes debemos recapitular el esquema de lo dicho hasta aquí para introducirnos en la segunda línea de argumentación a la que me refería: podría decirse esquemáticamente que, en el binomio *subjetividad vs. razón universal*, las tendencias que aún dan prioridad al segundo polo pueden definirse como modernas, mientras que las que se lo dan al primero son postmodernas. Ahora bien, por lo referido al hablar de las fases en que pueden dividirse los estudios prehistóricos dependiendo de su objetivo de análisis, se comprenderá que tanto las tendencias modernas como las postmodernas se hacen eco, irremisiblemente, de la creciente conciencia de la subjetividad que el imparable desarrollo de la individualidad de nuestra sociedad implica. Por eso, en Prehistoria los estudios cognitivos van a generarse tanto en las tendencias postmodernas o postprocesuales, como en las modernas o procesuales, aunque las diferencias entre ambas sean de todo género, como luego veremos.

Esas diferencias pueden empezar a comprenderse cuando, además de lo anterior, se comprende que el «objeto» de estudio de las Ciencias Sociales ha variado tradicionalmente también entre dos polos distintos:

2.º) En efecto, las Ciencias Sociales han actuado siempre como si pudieran elegirse dos objetos distintos de estudio: el individuo o la sociedad. Tanto con el lenguaje como con el pensamiento parecemos tratar a ambos como si fueran dos manifestaciones con existencia separada, una de ellas real –los individuos– y otra irreal –la sociedad– (Elías, 1993, p. 30). Sin embargo, cuando hablamos de «individuos», nos estamos refiriendo a un particular modo de concebir a cada integrante de un grupo humano, y cuando lo hacemos de «sociedad», estamos aludiendo al conjunto de interrelaciones que ésos establecen entre sí. De hecho, decir que dos sociedades son diferentes es sólo decir que los individuos que las componen interrelacionan de modos distintos entre sí. La interrelación es tan importante para la supervivencia de los individuos como las propias funciones físicas. Somos seres sociales que «aprendemos» a sobrevivir a través del conocimiento que se nos transfiere. Pero mientras las funciones físicas permanecen inmutables en todos los seres humanos –pues a todos nos funcionan igual los pulmones o el corazón–, las psíquicas se van modelando según el contexto de conocimiento donde se inserta cada persona al nacer. Es esta flexibilidad la que permite la supervivencia humana en ámbitos con características tan distintas y sobre las que se posee grados tan variados de control. Es decir, las funciones psíquicas son siempre relacionales (Moore, 1994, p. 134), ya que para desarrollarse necesitan del aprendizaje y la relación. Por tanto, la evidencia de la existencia de sociedades diferentes no es más que la de relaciones distintas entre sus miembros, lo que implica una modelación diferente de sus funciones psíquicas. Esto quiere decir que cuando hablamos de los cambios que ha experimentado la economía de un grupo humano, o sus relaciones sociales, por ejemplo, no estamos hablando de una categoría abstracta que se impone a los seres humanos, siendo éstos los mismos siempre; muy por el contrario, estamos diciendo que las relaciones que esos seres humanos están estableciendo entre sí están cambiando, lo que equivale a decir que los seres humanos están tomando decisiones distintas porque perciben y valoran el mundo de otra manera.

Sin embargo, dado que la Prehistoria y las Ciencias Sociales, en general, parecen haber considerado excluyentes ambas instancias, han centrado su estudio bien

en los individuos, bien en las sociedades pasadas, dando así lugar a las posiciones historicistas o particularistas si se centraban en los individuos, y a las evolucionistas si su objetivo de estudio era la sociedad. Como sabemos, las posiciones historicistas asumen como objeto de análisis a individuos particulares porque consideran que la cultura es un fenómeno cuyo *locus* es la mente de los individuos que la expresan y viven. Es decir, que la cultura no existe fuera de la mente de los individuos, y que decir que un grupo humano tiene una determinada cultura quiere decir que las personas que lo componen comparten una serie de ideas sobre cómo debe actuarse, pensar y cuáles son las mejores decisiones que se pueden tomar. Al residir en la mente de los individuos, las únicas leyes que, en todo caso, regirían la cultura serían leyes psicológicas, pero dado que esas leyes no se pueden estudiar en el pasado porque sus protagonistas están muertos, sólo nos queda intentar reconstruir sus acciones y modo de vida para conseguir desvelar las decisiones que tomaron. La historia, desde este punto de vista, no es sino la concatenación de hechos no recurrentes, decididos voluntaria y conscientemente por los protagonistas de cada momento histórico. Sólo cabe recuperar la información de todas las acciones emprendidas y hechos realizados, para saber todo lo que se puede saber de un grupo humano. Por eso, desde el historicismo estudiar historia significa acumular memorísticamente agotadoras listas de «reyes godos», de matrimonios concertados, de batallas emprendidas, de edictos dictados o de alianzas establecidas. En esa historia sólo cabe lo particular, lo que se traduce en Arqueología por la descripción y ordenación de los rasgos particulares de los elementos materiales recuperados.

Por su parte, las posiciones evolucionistas confían en que la cultura es un fenómeno extrasomático, extrafísico, superorgánico, de adaptación. Creen que los miembros de un grupo social no pueden modificar su cultura a voluntad, individualmente, pues ellos mismos son expresión y están determinados por la cultura a la que pertenecen. Sin embargo, es obvio que la cultura se transforma, por lo que si no está sujeta a determinación individual, será que existe alguna lógica interna que se puede desentrañar, alguna coherencia básica que de cuenta de los cambios. Es por ello que, desde estas posiciones, se ensayan leyes de comportamiento de la cultura, hipótesis sobre las causas que promueven las dinámicas culturales que observamos. Y así, podemos encontrar a los materialistas históricos, que basan su convicción en el carácter dialéctico y conflictivo de los grupos humanos y en las tensiones que inevitablemente se generan y que habrán de resolverse; o a los funcionalistas, que creen en el carácter sistémico de la cultura y, por tanto, en que cambiará siempre que una modificación aumente la eficacia y operatividad del sistema; o a los ecólogos culturales, que creen que la cultura responderá con cambios adaptativos a cualquier modificación del medio en el que se inserta, etc., etc.

Pues bien, podríamos decir que los modelos teóricos que se han desarrollado en Historia para abordar el estudio de las sociedades del pasado son combinaciones distintas de estos modos de entender *qué es el conocimiento*, por un lado, y *qué es la cultura*, por otro. Así, dependiendo de la prioridad que demos al *sujeto* o a la *razón* en el proceso de conocimiento, y de que nuestro objetivo de análisis sea el *individuo* o la *sociedad*, podríamos obtener los principales paradigmas teóricos de la historia de nuestra disciplina, tal y como se esquematiza en la Fig. 2.

Como en él se indica, los modelos que actualmente tienen más vigencia en el panorama académico anglosajón –y por tanto, internacional–, y desde los que se abordará el estudio de los aspectos cognitivos del pasado, son por un lado, los llamados modelos procesuales y por otro los postprocesuales. Ni el historicismo ni la

MODERNIDAD *POSTMODERNIDAD*

	RAZÓN UNIVERSAL	*SUBJETIVIDAD*
INDIVIDUO	*Historicismo*	*Modelos postprocesuales: Hermenéutica*
SOCIEDAD	*Modelos procesuales: Materialismo y funcionalismo*	*Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*

Fig. 2. Cuadro esquemático de los distintos paradigmas teóricos que se han utilizado para estudiar las sociedades del pasado, dependiendo del peso que dieran a cada una de las categorías de la modernidad y de su objetivo de estudio.

Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt se han interesado realmente por las cuestiones cognitivas del pasado. El historicismo no lo ha hecho porque, como hemos tenido ocasión de ver, cree que la historia se fragua a través de decisiones únicas, conscientes y voluntarias y que, por tanto, son sus resultados lo único que puede interesar a un historiador (o arqueólogo). No tendría sentido indagar en las particularidades psicológicas de cada individuo para averiguar por qué ha tomado unas decisiones y no otras, pues de nada aumentaría semejante investigación nuestro conocimiento de la historia. Por su parte, la Teoría Crítica constituye el nombre de una larga tradición de estudio iniciada en Europa cuando en 1923 se crea en Frankfurt el Instituto de Investigación Social, más conocido por el nombre de «Escuela de Frankfurt». Partiendo de propuestas materialistas históricas, sus miembros intentaron superar tanto las deficiencias que implicaba el positivismo de esa escuela como las que implicaba el excesivo idealismo de la hermenéutica fenomenológica. Por primera vez entre los materialistas, empezaron a poner de manifiesto que el conocimiento humano está históricamente determinado, es un producto social, por lo que no puede desvincularse de intereses no cognoscitivos que determinan sus objetivos, intereses y procedimientos en cada momento histórico (Vicent, 1991). Es decir, pusieron en duda el carácter puramente cognoscitivo y socialmente neutral de la Ciencia, pretendido por el positivismo, y asumieron la tarea de desvelar las implicaciones políticas y sociales de cualquier postura epistemológica a través del concepto de «falsa conciencia» (*ibidem*, pp. 31-32). La Teoría Crítica representa la profundización en la lógica de la categoría de la razón que constituía uno de los pilares gnoseológicos de la modernidad: el conocimiento racional o científico se

basa en la aplicación de la duda metódica a cualquier aspecto de la realidad. De ahí que cuando ese conocimiento empieza a generalizarse y a aplicarse a crecientes ámbitos de esa realidad, la duda no puede dejar de acompañarlo, permeabilizando así las convicciones previas, y quebrando las antiguas certezas sobre la objetividad del conocimiento. Así pues, podríamos decir que la Teoría Crítica representa la quiebra de la confianza en las verdades de la ciencia, y en la verdad en general, asumiendo que determinados factores tan poco conscientes que pueden quedar ocultos incluso para el propio investigador están determinando, sin embargo, el propio planteamiento de su trabajo. La subjetividad, pues, se abre camino a través de la Teoría Crítica, aunque no puede incluirse en las propuestas que han generado estudios sobre aspectos cognitivos del pasado porque su único interés es desentrañar, en todo caso, intereses ocultos de esa cognición en el presente. Es decir, no busca estudiar cómo otras sociedades comprendieron o percibieron su mundo, sino desvelar los intereses ocultos que llevan a los científicos de hoy en día a pretender que el pasado fue de una u otra manera, o a seleccionar sólo determinados elementos o procedimientos de análisis en el presente.

Por todo ello, podemos decir que la llamada Arqueología Cognitiva ha sido desarrollada por dos corrientes teóricas, cada una de las cuales representa modos opuestos de entender el mundo y su conocimiento (véase un esquema en la Fig. 3):

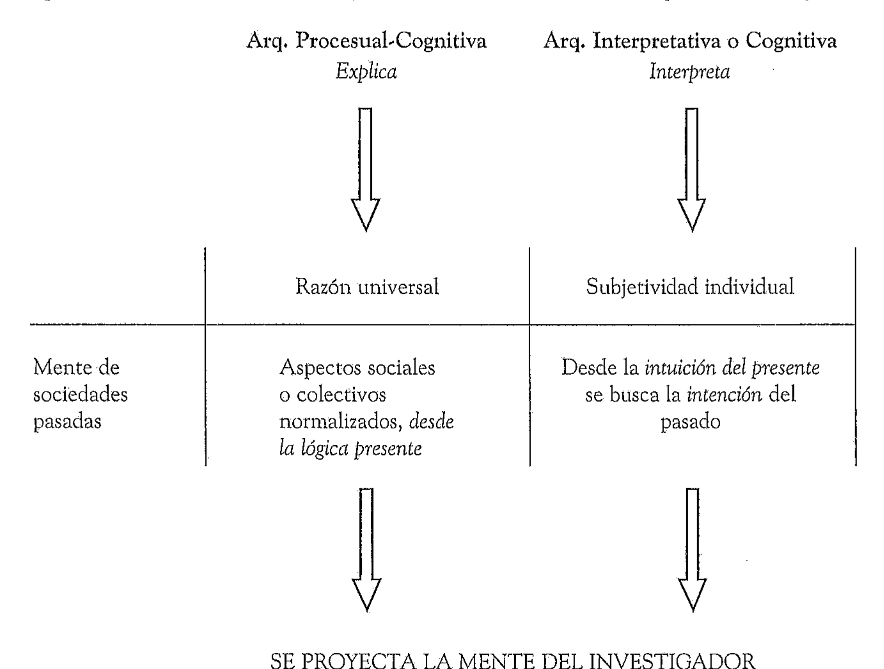


Fig. 3. Estudio de los aspectos «mentales» de las sociedades del pasado de acuerdo a las propuestas procesuales (Arqueología Procesual-Cognitiva) y Postprocesuales (Arqueología Cognitiva o Interpretativa) anglosajonas.

1) Por un lado, la llamada Arqueología Procesual-Cognitiva, liderada por Colin Renfrew (1993, 1994), que constituye la propuesta moderna o procesual, lo que significa que sigue definiéndose como positivista y confiando en la objetividad del conocimiento científico.

Como sabemos, L. R. Binford revolucionó el mundo de la Arqueología cuando, allá por los años 60, comenzó a liderar un enfoque conocido como Nueva Arqueología Americana, que establecía que el principal objetivo del arqueólogo debía ser explicar el cambio cultural, basándose en el análisis de los procesos generales. Con ello pretendía hacer frente a los excesos particularistas que se habían apoderado del panorama teórico de la Arqueología, insistiendo en la existencia de regularidades que podían detectarse en los procesos de transformación de distintas culturas y, por tanto, de leyes que el investigador tenía que descubrir y definir. Como todos sabemos, semejante enfoque teórico fue pronto modificado debido a los excesos y rigideces a que dio lugar, pues no era posible comparar la cultura a un fenómeno físico regido por una mecánica de piezas descifrables. Esa modificación consistió básicamente en introducir los dinámicos principios de la Teoría General de Sistemas para estudiar los procesos culturales, momento a partir del cual la propuesta teórica fue más conocida como Arqueología Procesual (Trigger, 1992; Hernando, 1992).

Aunque el objetivo de Binford (1962, 1965) era hacer una Arqueología holística, reaccionando frente al idealismo de la generación pasada, en realidad despreciaba los estudios de aspectos cognitivos por considerarlos «paleopsicología». Él no creía que tuvieran valor interpretativo para una explicación del cambio cultural en la que las relaciones entre la tecnología y el medio ambiente eran considerados como los factores clave en la determinación de los sistemas culturales y, a través de ellos, en el comportamiento humano (Trigger, 1992, p. 283).

De todos modos, en los mismos años 60 comenzaron a aparecer críticas que acusaban a los enfoques materialistas de deshumanizar la Historia y les impulsaban a buscar formas de incluir «los valores, ideas, creencias (o) procesos cognitivos que hicieron única a la especie humana» (Flannery y Marcus, 1993, p. 260). Obviamente, sin embargo, a la mayor parte de los procesuales les parecía que el núcleo de las «ideas» «era tan nebuloso e indocumentado en el registro arqueológico que no se podía estudiar científicamente», o bien consideraban que «áreas cognitivas como la religión y la ideología eran epifenómenos, variables dependientes tan derivadas de las variables primarias de la economía de subsistencia que era trivial y sin valor su estudio» (*ibidem*). Se puede comprender a través de estas frases con que Flannery y Marcus, dos reconocidos autores procesuales, intentaban reflejar el conflicto en que se fue viendo sumida la corriente procesual, las dificultades que entraña el estudio de los aspectos cognitivos para el positivismo teórico. Sus defensores intentan encontrar las ideas con la misma metodología con que desentierran las plantas de las viviendas o analizan los restos faunísticos o botánicos. La realidad está ahí fuera y sólo hay que desvelarla, pero ¿cómo llegar a desvelar las ideas?, ¿dónde se materializan?, ¿cómo se expresan?

El problema es que, aunque no lo acepten, los procesuales se ven afectados y determinados en su investigación por las preocupaciones de la sociedad en la que se incluyen. Por eso, a medida que la sociedad occidental avanza en el sendero de su progresiva individualización y fragmentación social, los aspectos mentales van considerándose inevitablemente el contexto problemático, y van atrayendo la atención de los científicos sociales, por más positivistas que sean las posturas que adoptan. Ello explica que Renfrew, uno de los principales representantes de las tenden-

cias procesuales en la actualidad, lidere una corriente que se ha denominado a sí misma «Arqueología Procesual-Cognitiva», que intenta profundizar en aspectos mentales del pasado manteniéndose fiel a esa perspectiva positivista y evolucionista.

Ahora bien, como los procesuales equiparan las ideas a los objetos, creen que no se puede llegar a reconstruir *qué* pensaba la gente –pues las ideas no se fosilizan, de forma que, como vimos, sólo podrían recuperarse a través de la «paleopsicología–; de esa forma, la Arqueología procesual-cognitiva suele consistir en averiguar *cómo* pensaban, centrando su estudio en el análisis de los procesos mentales (Renfrew, 1993, p. 249). Analizan objetivamente el fenómeno de la cognición para llegar a saber, por ejemplo, *cómo se conoce*, a través de qué mecanismos mentales, qué partes del cerebro se ven afectadas y cómo se transforma la actividad cerebral a medida que aumenta el conocimiento del mundo o la complejidad social.

Distinguen dos campos de actuación: los grupos *presapiens* y los grupos *sapiens* (*ibidem*). En el primero, es cierto que quedan aspectos por conocer desde un punto de vista positivista. Ej.: cómo avanzan las capacidades intelectuales de los primeros Homo, o la comparación entre las del neandertal y del sapiens. Sin embargo, es mucho más difícil analizar cuestiones de este tipo cuando empieza la cultura moderna. Un ejemplo podría ser la obra de Mithen (1998), *The Archaeology of Mind*, donde se intentan comprender las transformaciones culturales del pasado vinculándolas con modificaciones del modo en que la mente pudo estar organizada. Renfrew (1993, pp. 249-250) incluye en este apartado el estudio del modo en que se han utilizado los símbolos en diseños, medidas, relaciones sociales (para regular comportamientos), etc. (cfr. también Flannery y Marcus, 1993) y señala que en Arqueología histórica es más fácil el avance en este campo, pues existen referencias explícitas a los valores simbólicos atribuidos a los objetos. De todos modos, por el momento, los procesuales se limitan a realizar estudios puntuales en este sentido, que sólo afectan al conjunto concreto de materiales simbólicos que estudian. Renfrew (1993, p. 249) afirma que si pueden hacerse generalizaciones, eso «será *después* de que investigaciones relevantes hayan sido emprendidas, y no a través de la formación de *aprioris*, como hacen (a su juicio) los marxistas».

Como puede observarse, a pesar de que existe la sensación y el deseo de introducirse en el estudio de cuestiones cognitivas, motivadas por la prioridad que nuestra sociedad va concediendo a tales cuestiones como contexto social problemático, los procesuales no pueden escapar a sus propias limitaciones. Ello implica que el contenido que dan a la Arqueología procesual-cognitiva nada tiene que ver con profundizar en la percepción del mundo o la realidad de los grupos humanos del pasado. En su perspectiva se asume que la modelación de las emociones y del orden racional de los grupos de la Prehistoria fue el mismo que el del presente –pues, en todo caso, es algo que a su juicio no se puede averiguar–, y se dedican a reconstruir aspectos particulares que fueron distintos a los nuestros por la simple razón de que su complejidad socioeconómica o su sofisticación tecnológica era menor. Es decir, no se contemplan diferencias estructurales, de fondo, entre los aspectos cognitivos de las sociedades pasadas y los nuestros, tal y como ellos los estudian, sino solamente diferencias en la forma en que «amueblan» ese «lejano país» en que convierten nuestro más remoto pasado.

2) Por otro lado, la Arqueología Postprocesual (Arqueología Cognitiva o Interpretativa), liderada inicialmente por I. Hodder.

A partir de los años 80 comenzaron a surgir en el panorama anglosajón propuestas alternativas a la llamada Arqueología Procesual; se trataba de un conjunto

de corrientes distintas unidas por el objetivo común de superar las limitaciones positivistas y materialistas de dicha corriente, por lo que se las empezó a conocer bajo el apelativo común de Arqueología Postprocesual. No vamos a entrar ahora en los pormenores teóricos de este grupo de teorías, pues no es del caso (cfr. Hernando, 1992), así que baste señalar que I. Hodder dio inicio a esa corriente cuando, realizando un estudio positivista y procesual de Etnoarqueología en África a principios de los años 80, se dio cuenta de que la cultura material está simbólicamente constituida y que por lo tanto, forma parte del lenguaje y la acción del grupo que la genera (Hodder, 1988). A partir de aquí, comenzó a formarse una corriente crítica hacia la Arqueología positivista tradicional que cuestionaba las bases epistemológicas en las que se sustentaba al defender el carácter simbólico y, en consecuencia, el significado cambiante de cualquier elemento cultural. Como podrá deducirse fácilmente, esta corriente, inspirada ya en sí misma por las crecientes preocupaciones por los aspectos psíquicos, cognitivos o mentales de la sociedad, era el punto de partida adecuado para proyectar esas preocupaciones al pasado, iniciando así lo que posteriormente habría de conocerse como Arqueología Cognitiva.

La Arqueología Cognitiva ha atravesado fases distintas, dependiendo del planteamiento filosófico de referencia en cada momento: la hermenéutica fenomenológica, el postestructuralismo, la Teoría Crítica, etc. (cfr. Criado, en prensa). Pero podría decirse que ha ido ahondando en un progresivo subjetivismo a medida que se generalizaban sus posiciones, pasando a denominarse Arqueología Interpretativa cuando el subjetivismo, y consecuente relativismo de sus propuestas, enfatizaban la imposición del punto de vista del investigador en lo que no podía ser sino una «interpretación» del pasado.

De hecho, inicialmente la corriente liderada por Hodder se denominó Arqueología Contextual, porque defendía la necesidad de tener en cuenta todo el contexto arqueológico y cultural para entender el significado y el valor simbólico de cada uno de los signos de una cultura. De ahí que negara la validez de todas las llamadas Teorías de Alcance Medio que, desde el positivismo de la Nueva Arqueología, intentaban recuperar información sobre aspectos parciales de la cultura. Esa nueva convicción de los postprocesuales comenzó a generalizarse rápidamente, poniéndose de manifiesto las limitaciones de las propuestas procesuales que defendían la identificación entre el elemento y su significado, y que no permitían concebir la atribución de significados distintos para un mismo elemento cultural en distintos grupos sociales. La limitación fue haciéndose evidente incluso para los propios procesuales, quienes, en consecuencia, a principios de los años 90 iniciarían un giro –más intencional que real, como hemos visto– en esta dirección. Ahora bien, el problema de los postprocesuales radicaba en fijar el modo de acceso a ese conocimiento. Al asumir que el significado no se identifica con el elemento que lo transmite, establecían una diferencia radical con las posiciones positivistas, en tanto que con ello diferenciaban radicalmente las Ciencias Sociales de las Naturales. En éstas se puede acceder al conocimiento objetivo de las dinámicas que guían sus procesos porque se parte de la relación unívoca entre la dinámica y su representación. Es decir, la concreción de la mecánica causal que explica una dinámica natural sólo puede hacerse a través de una representación. Por eso, imaginar esa representación es lo mismo que comprender la mecánica que explica el proceso, independientemente del lugar o del momento en que se produzca: si logramos descifrar por qué se producen los rayos o la desintegración de un elemento radiactivo, la fórmula que utilicemos explicará todos los rayos y todas las desintegraciones, independiente-

mente de sus contextos concretos o de sus particularidades. Y era este punto fundamental en el proceso de la comprensión lo que vinieron a cuestionar los postprocesuales en relación a la cultura: aquí no se establece esa continuidad entre la apariencia del fenómeno y su significado, lo que invalida la aplicación de modelos positivistas para el estudio de la cultura.

El cuestionamiento que hacían al positivismo parece del todo pertinente, pero la pregunta entonces es ¿cómo puede accederse al significado de la cultura? Con ello entramos de lleno en problemas cognitivos, tanto del presente –¿cómo podemos acceder a la relación entre significante y significado?–, como del pasado –¿cómo establecieron las culturas el significado de los elementos que las componían?–. Y es aquí donde los postprocesuales no supieron dar una respuesta válida con su Arqueología Cognitiva.

En efecto, debido a su convicción de la invalidez de los principios positivistas y evolucionistas para el estudio de las culturas del pasado, optaron por fundamentar sus propuestas en la hermenéutica, al principio fenomenológica y después más materialista, pero igualmente subjetivizadora. Desde comienzos de los años 90, I. Hodder (1991, p. 10; 1993, pp. 256-257) comenzó a reclamar explícitamente la utilización de una filosofía hermenéutica para la interpretación del pasado, basándose en el hecho de que «cómo pensamos sobre el pensamiento de otra gente, cómo damos significado a sus significados y cómo escribimos sus símbolos está inserto en las circunstancias históricas particulares en las que nosotros trabajamos» (Hodder, 1993, p. 256).

Aunque en términos generales resulta indudable que nuestra comprensión del mundo y sus fenómenos está efectivamente determinada por nuestras circunstancias históricas particulares, asumir la subjetividad inherente al conocimiento que de ello se deriva bloquea las posibilidades de profundizar en los aspectos cognitivos de las culturas del pasado. De hecho, los postprocesuales (Barret, 1994; Hodder *et al.*, 1995; Hodder, 1997; Shanks, 1992; Shanks y Tilley, 1987a y b; Thomas, 1999, etc.) pretenden identificar el registro arqueológico con un «texto» a la espera de lectura por el arqueólogo, en el mismo sentido que la hermenéutica antigua pretendía descifrar el sentido de los textos sagrados. Se trata de anticipar un sentido, guiado por la propia experiencia e intuición del arqueólogo, que luego ha de revalidarse mediante el examen minucioso de todas las partes que componen el conjunto, hasta cerrar el círculo hermenéutico.

Independientemente de los ensayos más o menos subjetivistas que definan a la Arqueología Cognitiva o Interpretativa, al hacer de la hermenéutica su base filosófica de partida no pueden evitar tomar al sujeto cognoscente como referencia básica de sentido, como intérprete que, al interpretar, determina el significado de lo que lee. De este modo, asumen la imposibilidad de escapar a la subjetividad (la mente) del investigador, abandonando así cualquier intento de aproximación a la percepción que «otros» puedan tener de la realidad. No se trata, en su caso, de negar que esa percepción pueda haber sido diferente, hecho del que parten, sino de aceptar que es inextricable. Dado que tenemos que utilizar nuestra propia mente para acceder a ese conocimiento, y dado que ésta está culturalmente determinada por nuestra lógica y orden de comprensión de la realidad, nunca podremos acceder de forma libre y abierta al modo en que «otros» han percibido la realidad y han dado sentido a sus símbolos. La única posibilidad de trabajo es el desarrollo de una «narrativa» del pasado, donde el arqueólogo-intérprete introduce el objeto de su análisis en un marco de sentido que no puede ser sino el que su sociedad le ha enseñado a dar al

mundo. De este modo, en su lectura del pasado, sólo cambian el «escenario» de la representación, mientras que la «mente» que se atribuye a sus actores sigue siendo la del investigador –pues ellos mismos reconocen que no podemos escapar de ella–. Es decir, intentan la aprehensión del sentido a través de un pensamiento especulativo, pretendiendo acceder a la *intención* que el autor de la obra –arqueológica– tuvo al realizarla, mediante la *intuición* del investigador. Dentro de esta línea de estudio se encuentran, por ejemplo, los estudios de Bradley o Thomas citados por el propio Hodder (1993, p. 255), que intentan una nueva aproximación a los monumentos rituales del Neolítico en términos del movimiento del cuerpo en y a través de pasajes, por largas avenidas y alrededor de círculos de piedras. Se trata de experimentar las sensaciones que produce y los efectos emocionales que crea para comprender algunos de los aspectos de la intención original de sus constructores y, por tanto, de su significado.

Tenemos así que la Arqueología Cognitiva o Interpretativa de los postprocesuales reproduce inevitablemente el inconveniente principal de los procesuales para el estudio de los aspectos cognitivos del pasado: aunque se base en principios filosóficos opuestos, no puede escapar a proyectar al pasado la subjetividad del observador.

IV. UNA ALTERNATIVA ESTRUCTURALISTA PARA LA ARQUEOLOGÍA COGNITIVA: LA ARQUEOLOGÍA DE LA IDENTIDAD

Parece que los instrumentos conceptuales propios de la modernidad tuvieran como objetivo exclusivamente la definición del sujeto moderno, su delimitación. Que la modernidad generó mecanismos para satisfacer las necesidades de orientación y reflexividad de los individuos que la protagonizan y que parte de ellos fueron la comparación o contrastación con los que no eran ellos, los «otros» que habían existido o existen en el tiempo o en el espacio.

Como veíamos antes, una de las claves de estos mecanismos ha consistido en situar a los «otros» siempre en un tiempo distinto a aquel del investigador, aunque sean grupos actuales, que comparten con nosotros el presente. A todos ellos les damos términos temporales, del tipo de «primitivos» o culturas «premodernas», que convierten el discurso antropológico, como bien señaló Fabian (1983, 1991), en un discurso siempre alocrónico. Dado que la identidad moderna está sustentada sobre las categorías de sujeto y razón, y que se construye dando prioridad al tiempo como eje temporal de orden del mundo, ambos criterios van inevitablemente asociados, de forma que cuando establecemos el par sujeto/objeto para definirnos a nosotros mismos, queremos decir también presente/pasado (a la vez que civilizado/salvaje) (Duchet, cit. por Fabian, 1991, p. 195). Este mecanismo conduce así a desvirtuar siempre la existencia del otro, a devaluarla, a construirla en función de nuestra propia necesidad de existencia. Ello quiere decir que resulta muy difícil llegar a conocer al «otro» en sus propios términos, porque los instrumentos conceptuales con que contamos no están preparados para ello, y porque la propia valoración de esas culturas como «otros» ya implica la aplicación de un dualismo objetivador y distanciador que revela el trasfondo de comprensión del mundo en que la modernidad nos atrapa.

Puede comprenderse mejor ahora que los modelos teóricos generados a partir de las categorías básicas de la modernidad estén fracasando en sus esfuerzos por conocer las culturas de nuestro pasado: ni desde la razón, con los procesuales, ni desde

el sujeto, con los postprocesuales, es posible tener éxito en semejante empeño, porque ambas categorías son, en sí mismas, expresión de esa forma de entender al mundo que no permite entender a los otros sino en función de nosotros mismos. Se podrá contestar, entonces, que el propio pensamiento intelectual está basado en esas categorías, por lo que todo lo que pueda ser dicho a partir de aquí carece ya de credibilidad o validez. No lo creo, sin embargo, porque el propio hecho de ser conscientes de todo ello y de cómo funciona nuestro pensamiento nos abre una puerta para escapar a la claustrofóbica generalización de nuestra propia presencia a cualquier ámbito cronológico o espacial.

Existe un punto de partida fundamental que no han puesto en práctica los procesuales ni los postprocesuales, que consiste en hacer explícitos los fundamentos filosóficos en que se basa el pensamiento occidental para, a continuación, asumir que el modo en que las sociedades que presentan una complejidad socioeconómica menor que la nuestra y donde la individualización no ha alcanzado el mismo desarrollo, no verán el mundo con la distancia racionalizadora que a nosotros nos caracteriza.

Es decir, el estudio de cuestiones cognitivas del pasado no puede reducirse a investigar el valor de los símbolos o de las medidas, como pretenden los procesuales, ni a interpretar subjetivamente las narrativas en que convertimos sus rastros, como hacen los postprocesuales; sino que tiene un alcance mucho más profundo y estimulante: se trata de llegar a descifrar cuál es el tipo de categorías en las que basan su comprensión de la realidad, la construcción social del mundo en el que viven. Creo que puede hacerse una Arqueología Cognitiva que consista en profundizar en los ejes básicos de referencia y orden que sirven de base a modos distintos para entender la relación entre la naturaleza humana y la no humana. Es decir, creo que, igual que podemos llegar a «deconstruir» a la sociedad moderna para llegar a la conclusión del valor que en ella tienen las categorías de sujeto y razón, y la articulación que hacemos de la experiencia y la realidad a través del tiempo, es posible abstraer las categorías que informan los mundos y las experiencias de las sociedades que nos precedieron en el tiempo. Pero si no podemos utilizar los paradigmas teóricos clásicos, ¿cómo construir ese conocimiento?

El estructuralismo puede constituir una alternativa válida desde la que partir. A pesar de que creo que el estudio de las culturas exige superar el dualismo cognoscitivo en que Lévi-Strauss clasificó las culturas, como luego tendré ocasión de exponer con amplitud, el estructuralismo representó, desde su inicio, una clara opción para escapar a una proyección directa de la mente moderna en las sociedades del pasado. Aunque no me extenderé en un análisis teórico que no me pertenece y que puede encontrarse también en el trabajo de F. Criado que aparecerá publicado en esta misma colección, dedicaré unas cuantas líneas a dar cuenta de los principios básicos que hacen que el estructuralismo presente diferencias esenciales para estudiar aspectos cognitivos del pasado respecto de las posturas procesuales y postprocesuales. Para hacerlo, tomaré como referencia la lección inaugural que el propio Lévi-Strauss (1990) escribió para la cátedra de Antropología Social del Collège de France el 5 de enero de 1960 y donde explicaba los contenidos y metodología de dicha disciplina.

A lo largo del citado texto, Lévi-Strauss reconoce su deuda teórica con Saussure en Lingüística, con Durkheim y Mauss en Sociología, con Boas en Historia y con Merleau-Ponty en Filosofía (hermenéutica). Todas éstas habrán de ser las fuentes en las que se inspiró el estructuralismo antropológico, y quizá baste escuchar las

palabras que Lévi-Strauss dedicó a cada uno de ellos para comenzar a hacernos una idea de las diferencias que esta posición teórica marcó respecto de las posiciones positivistas y hermenéuticas previas.

Decía Lévi-Strauss (1990, p. 14) que nadie había estado más cerca de definir la Antropología Social que Saussure, cuando al presentar la lingüística «le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social». Ahora bien, tal definición aplicada a la Antropología sugiere críticas en el sentido de que muchos aspectos de la realidad, «tales como las herramientas, las técnicas, los modos de producción y de consumo», no parecen tratarse de signos, sino de simples objetos. Si definimos el signo, tomando la frase de Peirce, como «aquello que reemplaza alguna cosa para alguien», ¿qué reemplaza, por ejemplo, «un hacha de piedra y para quién?» (Lévi-Strauss, 1990, p. 15). Por un lado, el incluir todo tipo de manifestaciones culturales en el análisis es lo que lleva a denominarlo «Antropología Cultural» y no sólo Social, pero por otro, y contestando concretamente a la pregunta, «se comprende que un tipo determinado de hacha de piedra pueda ser un signo», pues «en un contexto determinado ocupa el lugar –para el observador capaz de comprender su uso– del útil diferente que otra sociedad emplearía con los mismos fines» (*ibidem*, p. 16). De este modo,

> hasta las técnicas más simples de una sociedad primitiva cualquiera adquieren carácter de sistema, analizable en los términos de un sistema más general. El modo como ciertos elementos de tal sistema han sido conservados, excluidos otros, permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones, y que cada sociedad o cada periodo de su desenvolvimiento se ha visto conducida a realizar (*ibidem*).

Y es que este concepto de sistema, y el más amplio de estructura, tomados ambos de Durkheim y Mauss, es el que da sentido a la Antropología Estructural:

> Hoy por hoy, ninguna ciencia puede considerar que las estructuras pertenecientes a su dominio se reducen a una disposición cualquiera de partes cualesquiera. Sólo está estructurada la disposición que obedece a dos condiciones: es un sistema, regido por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las que se descubren propiedades similares en sistemas de apariencia diferentes (Lévi-Strauss, 1990, p. 23).

Es decir, no vale entender por estructura un andamiaje rígido en donde se encajan sucesos históricos coyunturales, sino que, tal como decía Durkheim en 1900 y recoge Lévi-Strauss (1990, p. 22),

> sin duda que los fenómenos que conciernen a la estructura tienen algo de más estable que los fenómenos funcionales, pero entre los dos órdenes de hechos no hay sino diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone sin cesar; es la vida llegada a cierto grado de consolidación; y distinguirla de la vida de la que deriva, o de la vida que determina, equivale a disociar cosas inseparables.

No debemos olvidar (*ibidem*, p. 19) que las sociedades existentes son resultado de grandes transformaciones «y que una cadena ininterrumpida de acontecimien-

tos reales liga esos hechos a los que podemos observar», estableciéndose así una «continuidad cronológica y espacial entre el orden de la naturaleza y el orden de la cultura» ya defendida en el «historicismo de Boas».

Lo fundamental en el estructuralismo es comprender que existe una cierta coherencia entre todos los sistemas o los niveles en los que se expresa una cultura (social, económico, material, tecnológico, lingüístico, etc.), porque la cultura está «estructurada»; o lo que es lo mismo: está atravesada por un orden de significación que se expresa en todos y cada uno de esos niveles. Al descubrirlo,

> a fin de cuentas no habríamos hecho sino elaborar un lenguaje, cuyos únicos méritos serían el ser coherente como todo lenguaje y dar razón, mediante un número reducido de reglas, de fenómenos tenidos hasta entonces por muy diferentes. A falta de una inaccesible verdad de hecho, habríamos alcanzado una verdad de razón (Lévi-Strauss, 1990, p. 25).

En este sentido, el estructuralismo quita importancia al individuo como agente de cultura. Él es una expresión de la estructura vigente en cada momento, que se manifiesta a través de las acciones que emprende. Lévi-Strauss sigue a Durkheim también cuando toma su idea de que «la totalidad del hecho social» se puede concebir como «hojaldrada» y «formada de una multitud de planos distintos y adheridos. En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia», aunque ello no suprime «el carácter específico de los fenómenos» (*ibidem*, p. 12). Es decir, el estructuralismo considera que la subjetividad de un individuo es expresión de la estructura que le da forma, por lo que no es importante la subjetividad individual, sino la colectiva o social. Y ésta se puede estudiar científicamente, objetivamente, porque no se trata de un hecho psicológico, sino de la estructura cultural.

Ahora bien, ¿qué metodología debemos usar para poder poner en evidencia una estructura que no es material ni visible, sino que se manifiesta a través de la coherencia que puede derivarse entre distintos sistemas de la misma cultura? A juicio de Lévi-Strauss (1990, p. 13), Mauss como téorico y Malinowski como experimentador mostraron ya

> lo que puede ser la presentación de la prueba en las ciencias etnológicas. Fueron los primeros en entender con claridad que no basta descomponer y disecar. Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres y esta conciencia subjetiva, tanto como sus caracteres objetivos, es una forma de su realidad.

De esta forma, Mauss liberaba a la Antropología, a su juicio, de la falsa oposición introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias físicas y en las ciencias humanas: «La búsqueda de las causas termina en la asimilación de una experiencia, pero ésta es, a la vez, externa e interna». Es decir, en lugar de oponer explicación causal y comprensión –tal como harán los procesuales y postprocesuales– su método propone el descubrimiento de un objeto «que sea a la vez objetivamente muy alejado y subjetivamente muy concreto, y del que la explicación causal pueda fundarse en esta comprensión que no es para nosotros sino una forma suplementaria de prueba» (*ibidem*, p. 14). Y ésta es la especificidad que, a su juicio, presenta la Antropología Social: «es la única de las ciencias, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración obje-

tiva» (*ibidem*, p. 20). Porque el descubrimiento de la estructura es resultado de la capacidad del investigador de encontrar la coherencia entre todas las partes, de captar el significado que no es evidente, de comprender cómo un determinado orden racional, la «verdad de razón» que dice Lévi-Strauss, se expresa a través de signos de toda índole que pueden tener significaciones distintas en otras culturas.

Ahora bien, precisamente por la conciencia de la intervención de la subjetividad en el análisis que se pretende objetivo, hay que tener precaución, ya que se corre el riesgo de «que el conocimiento adquirido del objeto no alcance sus propiedades intrínsecas sino que se limite a expresar la posición relativa y siempre cambiante del sujeto con respecto a él»; es decir, que sólo nos fijemos en aquellos aspectos que por una u otra razón hacen intervenir a nuestra propia cultura, y que al final, lo que estemos haciendo sea intentar reconocer a la nuestra en aspectos de las culturas lejanas (*ibidem*, pp. 30-31). Porque, como ya dijera Merleau-Ponty, señala Lévi-Strauss (1990, p. 30), cada vez que el sociólogo o el antropólogo retorna «a lo que en él opera como medio de comprender las formaciones culturales más alejadas de él, hace espontáneamente filosofía». Como vemos, Lévi-Strauss reconoce su deuda con la hermenéutica, al tiempo que intenta compensar los mecanismos que describe con una metodología objetiva de investigación.

No vamos a entrar en la descripción concreta de la metodología de análisis estructuralista, porque no es de interés al tema de este libro. Baste señalar que, a través de ella, Lévi-Strauss llegó al reconocimiento de dos órdenes de racionalidad o pensamiento opuestos: el salvaje y el domesticado, que definen lo que denominó sociedades «frías» y «calientes». Las primeras reciben ese nombre porque

> su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, (y) se distinguen, por su efectivo limitado y su modo mecánico de funcionamiento, de las sociedades «calientes», aparecidas en diversos puntos del mundo a la zaga de la revolución neolítica y donde son sin tregua solicitadas diferenciaciones entre castas y entre clases para extraer así devenir y energía (Lévi-Strauss, 1990, p. 32).

Es decir, el estructuralismo establece una dualidad en el orden de racionalidad de las culturas, y opone las también llamadas «primitivas» (de pensamiento salvaje y consideradas frías) a las domesticadas, de pensamiento científico o calientes. A su juicio, ambas presentan estructuras distintas, cuyas diferencias se explican a través del uso de distintas categorías de signos –analogías u homologías, metáforas o metonimias (Lévi-Strauss, 1984, p. 47)–. En este punto reside parte de la crítica que personalmente me suscita el estructuralismo: al final, no escapa a la dualidad propia del conocimiento moderno. Al final, seguimos siendo «nosotros» como opuestos a los «otros», unos «otros» que, además, con más contundencia quizá que en otras posiciones teóricas, siguen siendo sacados de nuestro tiempo aunque pertenezcan a él. Fue Lévi-Strauss quien consolidó los conceptos de «primitivos» y «salvajes» en Antropología, para denominar a esos otros, expresando así, a través de su estudio, las más básicas categorías en las que se asienta la mentalidad capitalista y burguesa de la modernidad: sujeto frente a objeto, presente frente a pasado, civilizado frente a salvaje. Explícitamente afirmaba el genial antropólogo que el estudio de los indios de Brasil, a los que calificaba de «salvajes» en la página siguiente, «adopta una doble calidad: la de un viaje a tierras lejanas, y aquella –más misteriosa todavía– de una exploración del pasado» (Lévi-Strauss, 1990, p. 34).

Pero entonces volvemos al punto de partida: ¿existe algún modo de «pensar» en las sociedades de otros espacios y otros tiempos sin utilizar las categorías modernas de «pensamiento»? ¿Es que acaso «pensar» en términos científicos no supone, en sí mismo, hacer uso de esas categorías y, por tanto, de objetivar, devaluar y situar en otro tiempo cualquier otra cultura? Lo que propondré a continuación no escapa a esa dualidad, claro, pero intenta ser muy consciente de ella para llevar hasta sus últimas consecuencias algunas de las aportaciones básicas que el estructuralismo supuso para el estudio de las culturas. Porque creo que del estructuralismo, tal y como está formulado, debemos retener varias nociones fundamentales que permiten superar el bloqueo a que la Arqueología Procesual y Postprocesual han conducido los estudios sobre las cuestiones cognitivas de las sociedades del pasado:

1°) Cualquier miembro de un grupo social está determinado por el orden de significación, racionalidad o subjetividad que atraviesa toda su cultura. No nacemos en un medio aséptico, sino que al nacer nos incluimos en un contexto de significación concreto que nos «construye» como seres humanos y nos hace comprender el mundo y la realidad de un modo y no de otro.
2°) Los miembros de las sociedades del pasado estaban tan determinados por la estructura cultural en la que se incluyeron al nacer como nosotros en la nuestra.
3°) Por ello, carece de sentido convertir en instrumento de análisis a nuestra intuición particular para estudiar intencionalidades individuales del pasado, porque ninguna de ellas constituye instancias relevantes ni agentes fundantes de acción alguna. En este sentido, hay que descartar las propuestas de la Arqueología Postprocesual.
4°) Por ello también, carece de sentido pretender comprender cualquier aspecto de otra cultura sin tener antes en cuenta que la significación de sus elementos puede ser muy distinta de la que tienen en la nuestra. En este sentido, hay que descartar también las propuestas de la Arqueología Procesual.

El conocimiento de las sociedades del pasado será necesariamente sesgado mientras no tengamos en cuenta que su orden de racionalidad, su comprensión del mundo y la significación que daban a cualquier fenómeno de la realidad o a cualquier elemento de la cultura eran distintos de los que a nosotros nos caracterizan. Intentar profundizar en su estudio no remite, sin embargo, a pura «paleopsicología», como pretenden los procesuales, sino que consiste en una suerte de Antropología aplicada al pasado que personalmente creo factible. Este esfuerzo podría denominarse «Arqueología de la Identidad», porque está dedicado, esencialmente, a averiguar el modo en que los grupos del pasado se concebían a sí mismos y a su posición en el mundo, es decir, a comprender su orden de racionalidad. Creo que este término puede ser más adecuado que el de Arqueología Cognitiva, no sólo para no dar lugar a confusiones con las propuestas anglosajonas procesuales o postprocesuales, sino porque aspira a revelar aspectos que van más allá de los del orden de conocer. Se trata de profundizar en la modelación de las funciones psíquicas de otros grupos humanos, tanto intelectuales como afectivas, y, por tanto, en su constitución global como seres humanos.

El objetivo de la Antropología estructuralista es descifrar los códigos de sentido de un determinado grupo humano. Para ello, necesitan establecer, como hemos visto, la coherencia intrínseca a los diversos sistemas culturales, uno de los cuales

es fundamental: el lingüístico, pues es aquí donde se revelan con más claridad muchas de las oposiciones y estructuras fundamentales de la mente. Es obvio que no se puede recuperar el lenguaje que hablaron los habitantes de la Prehistoria, por lo que parece difícil, si no imposible, realizar una Arqueología estructuralista, como bien señala F. Criado (en prensa). La línea de argumentación que pretendo se aleja, por tanto, de semejante empeño. Con ello, se aleja también de la metodología clásica del análisis estructural y de varias de sus estrategias fundamentales. En este sentido, puede decirse que, aunque la propuesta que expondré arranca de las convicciones filosóficas básicas del estructuralismo (la subjetividad está determinada culturalmente y puede estudiarse objetivamente, por lo que ni el sujeto del pasado ni el del presente son relevantes en la investigación), se aleja de él en sus objetivos y procedimientos.

No pretende conocer el significado concreto que las culturas del pasado dieron a sus signos, porque no creo que sea posible encontrarlo. No pretende tampoco concretar los mitos o las ideas particulares de cada grupo, la morfología particular que adoptaron sus fantasías o sus alianzas, los nombres de sus miedos o el carácter de sus dioses. Se trata de algo mucho menos ambicioso a la vez que más fundacional: parte de la convicción de que existe esa coherencia que defendía Lévi-Strauss entre la conciencia subjetiva que tienen los seres humanos de los hechos sociales y el carácter objetivo de esos hechos. Y propone que puede conocerse la modelación básica que adquirirá esa conciencia subjetiva en cada grupo cultural, pues defiende una relación estructural y necesaria entre control material de los fenómenos de la naturaleza humana y no humana (lo que es igual a decir, de la realidad) y modo de percepción de la realidad. Asume que a menor control material de las condiciones de vida, mayor la sensación de impotencia que podrían sentir los seres humanos frente a los fenómenos dinámicos de la naturaleza no humana. Sin embargo, la realidad demuestra que ningún grupo humano siente más impotencia que otros, independientemente de los recursos de que disponga. Por ello, puede llegarse a la conclusión de que los grupos humanos organizan cognitivamente el mundo de formas distintas, lo que les permite a todos la misma eficacia y operatividad. Si la construcción social y cognitiva del mundo tiene una relación directa con el grado de control material sobre ese mundo, entonces podremos abstraer una serie de principios estructurales de aplicación a cualquier grupo cultural, independientemente del momento o el lugar donde haya desarrollado su existencia. Se podrá aplicar tanto a grupos de otros espacios como de otros tiempos y, por tanto, también a los grupos de la Prehistoria.

No se trata, pues, de pretender deducir características particulares de ningún grupo, sino de ofrecer un marco de comprensión global de las pautas básicas sobre las que se modela la subjetividad de los grupos humanos, sobre las que se construye la identidad de cada uno de ellos. A partir de este marco sería posible, en todo caso, reconstruir la forma particular que adquirió esa identidad, los colores o los tonos de que se revistió. Es esta parte en la que profundiza el estructuralismo y en la que creo que no se puede entrar en la Prehistoria. Sin embargo, también creo que mientras no comprendamos la estructura básica que pudo sostener su percepción del mundo y la realidad, no nos acercaremos con realismo al conocimiento de los grupos que habitaron nuestro pasado.

PRIMERA PARTE:

FUNDAMENTOS

II Parámetros básicos en la construcción social de la realidad (y de la identidad)

1. INTRODUCCIÓN

Como repetiremos con frecuencia a lo largo de estas páginas, el mundo en el que vivimos es inabarcable para la mente humana: demasiado complejo, demasiado difícil, demasiados fenómenos, demasiado perfecto, demasiado imprevisible, demasiado grande, demasiada interacción entre todos sus elementos. No podemos tener en cuenta toda su enormidad, porque moriríamos de angustia, bloqueando así nuestra capacidad de acción para ser capaces de sobrevivir en él. Nuestra percepción de la posición que ocupamos en el universo debe tergiversarse de algún modo, porque si nos contempláramos objetivamente, sólo veríamos una especie animal más (según las categorías de representación con las que opera el mundo occidental) que, a partir de un determinado momento, que puede fijarse hacia el 40.000 a.C., desarrolló una capacidad de representación simbólica que le permitió multiplicar sus posibilidades de existencia. Con ello se dio lugar a la etapa que denominamos Paleolítico Superior, el primer periodo protagonizado por el *Homo sapiens*, si bien parece que las primeras formas biológicas de la nueva especie aparecieron en África en fechas bastante más antiguas, desde donde se expandirían al resto del mundo (Domínguez Rodrigo, 1996, p. 187).

Desde el Paleolítico Superior, nada fundamental ha sucedido en términos evolutivos, biológicos. Todos los seres humanos que hemos habitado el planeta desde entonces tenemos los mismos rasgos genéticos, las mismas capacidades intelectuales, igual sofisticación emocional. Todos pertenecemos a una única especie, la del *Homo sapiens*, y sin embargo, hemos desarrollado modos de vida muy distintos que, de acuerdo a mi hipótesis inicial, exigen percepciones de la realidad diferentes.

No vamos a entrar en la discusión –demasiado compleja y de otra índole– sobre la transformación de las culturas. El objetivo ahora es sólo atender a una cuestión particular en ese increíble proceso: *cuáles son las pautas generales de construcción de la identidad y, en consecuencia, qué rasgos adoptará en situaciones estructuralmente similares*. Insisto en que no voy a tratar de casos particulares, sino de relaciones estructurales. Las formas que adopta cada cultura particular para expresar esas relaciones

pueden revestir apariencias distintas, elegir símbolos diferentes, expresarse a través de códigos particulares. En eso consiste la riqueza de la diversidad cultural.

II. ¿QUÉ ES LA IDENTIDAD?

Como ya he tenido ocasión de tratar (Hernando, 2000), el término «identidad» viene del latín «identitas», de la raíz «idem», «lo mismo», y tiene dos significados básicos (Jenkins, 1996, pp. 3-4): «el primero es un concepto de semejanza total: esto es idéntico a aquello. El segundo es un concepto de distinción que presume consistencia o continuidad a lo largo del tiempo» (tenemos una identidad que nos particulariza y que se mantiene a lo largo de nuestra vida). Así, la noción de identidad establece dos posibles relaciones de comparación entre personas o cosas: «similaridad», por un lado, y «diferencia», por otro.

Pero, además, el verbo «identificar» que se asocia al concepto, implica una función activa (*ibidem*, p. 4): la identidad debe establecerse, no es algo dado por naturaleza, sino que supone la asociación de uno mismo a algo o alguien a quien parecerse, a través del cual diferenciarse de lo demás. Al «identificarnos» con algo o alguien, vamos modelando nuestras semejanzas y diferencias con el resto. La identidad se construye activamente, si bien, en sus fundamentos, de una forma tan inconsciente que resulta imposible de «deconstruir», pues el riesgo sería la desorientación total y la angustia que de ello se derivaría. Es decir, la identidad supone, en principio y de modo universal, la «identificación» que cada nuevo ser humano hace con los seres humanos que le rodean (básicamente con los progenitores, pero de manera amplia, con todo el grupo social donde se incluye). La identidad, por tanto, es antes que otra cosa, «identidad social o cultural», pues se construye en interacción con otros seres humanos y dadas unas concretas condiciones materiales de vida. La identidad implica una negociación con la realidad, la puesta en activo de una determinada forma de estar en el mundo que haga posible la supervivencia efectiva de los seres humanos. Por eso se transforma constantemente, dependiendo de las condiciones de supervivencia, de los riesgos que cada grupo humano haya de afrontar. Jenkins (1996, p. 4) decía que «la identidad sólo puede comprenderse como un proceso. Como *ser* o *llegar a ser*», y que puede definirse como «el establecimiento sistemático y la significación entre individuos, entre colectividades y entre individuos y colectividades, de relaciones de similaridad o diferencia». Con esta definición nos quedaremos, asumiendo, de aquí en adelante, que la identidad es la idea que cada uno tiene sobre quién es y cómo es la gente que le rodea, cómo es la realidad en la que se inserta y cuál es el vínculo que le une a cada uno de los aspectos dinámicos o estáticos del mundo en el que vive.

Este modo de insertarse en el mundo varía profundamente entre los grupos humanos. Ello se debe a que la identidad es el principal recurso humano para generar la imprescindible sensación de seguridad y orientación que hace posible actuar eficazmente en el mundo en que vivimos. De hecho, como ya apuntara N. Elías (1990a), la confianza en que somos capaces de hacernos cargo de las circunstancias en las que nos ha tocado vivir es fundamental para desarrollar sistemas de control de esas circunstancias. Ahora bien, el control real de las condiciones materiales de vida puede ser muy variado, y en ocasiones –como en las sociedades cazadoras-recolectoras–, ciertamente reducido. Sin embargo, no hay sociedades que tengan una mayor sensación de control que otras, que se consideren más seguras que otras,

que sufran de miedo e impotencia más que otras. Si esto es así es porque construimos cognitivamente la realidad a la medida de nuestra capacidad para controlarla. Es decir, la identidad consiste básicamente en desarrollar mecanismos cognitivos que nos permitan tener sensación de que controlamos en medida suficiente la realidad, independientemente del control real en sí que tengamos.

Desde este punto de vista, cabe decir que no existen identidades naturales o dadas. Todos los seres humanos estamos dotados de las mismas capacidades cognitivas y afectivas –aunque puedan desarrollarse en grados distintos conforme a diferencias personales– y las mismas posibilidades de utilizarlas para nuestra supervivencia; sólo que las modelamos de manera distinta, pues a una relación material dada con la realidad tiene que corresponder un cierto modo de entenderla para que las acciones sean operativas para la supervivencia. Todos, hombres y mujeres, cazadores y agricultores, epipaleolíticos o postindustriales, *somos* idénticos en el momento de nacer –en el sentido de que podemos desarrollar el mismo tipo de emociones y el mismo sentido lógico o común–, pero nada más hacerlo, y en virtud de la enorme inteligencia que nos caracteriza y nos diferencia de las otras especies animales, comenzamos a internalizar una representación simbólica de la realidad en la que habremos de vivir, que establece distintas percepciones de esa realidad, distintas ideas sobre lo que somos cada uno de nosotros, y en consecuencia, diferencias culturales, de género o individuales, que luego habrán de definir nuestra manera de relacionarnos con nosotros mismos y con el mundo. Tenemos distintas identidades, lo que significa, básicamente, que construimos cognitivamente mundos distintos en los que vivir.

III. MECANISMOS DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Por todo ello, el punto de partida para comprender cómo se construye la identidad es atender al grado de control material sobre la realidad (entendido como la capacidad de previsión, predicción y control de sus fenómenos) que cada grupo humano tenga. Dependiendo de ello, cada grupo humano percibirá sólo una parte de la realidad, aquella que cree poder controlar, de forma que todos nos sentimos igualmente seguros y confiados en ella a pesar de que la controlamos en grados distintos y nunca suficientes. Es decir, cada grupo humano contempla un porcentaje distinto de fenómenos de la totalidad de los posibles, y además, les da significados distintos. Ningún grupo contempla la totalidad de los fenómenos de la naturaleza humana o no humana. Si lo hiciéramos, la angustia que se derivaría de nuestra impotencia, de la conciencia lúcida de la pequeñez esencial de lo humano, impediría el desarrollo de recursos que garantizaran nuestra supervivencia. De ahí que pueda decirse que los seres humanos vivimos en mundos distintos, pues los construimos socialmente a la medida de nuestra capacidad de controlarlos.

Ahora bien, ¿cómo realizamos esa selección de la realidad, esa interpretación del mundo? Mi hipótesis es que las diferencias que existen en el modo en que distintos grupos humanos perciben la realidad depende de la conjunción de dos tipos de factores: por un lado, el *orden* que atribuya a esos fenómenos de la naturaleza y, por otro, el *modo de representación* que utilice en esa ordenación. Veamos ambos mecanismos:

1°) Lo primero que debemos tener claro es que la mente humana sólo puede contemplar como real lo que está ordenado. Lo demás es *caos* y no lo puede enten-

der, ni relatar, ni recordar, por lo que no sirve para construir la experiencia. Por ello, para poder entender el mundo y sobrevivir en él, la mente necesita imponerle un orden. Y lo hace a través de dos parámetros: el tiempo y el espacio.

Tiempo y espacio establecen relaciones posicionales entre hechos observables (Elías 1992, p. 98); ponen en relación los hechos desordenados de la experiencia, de forma que ésta se convierta en un conjunto ordenado, coherente y con sentido. La diferencia entre ellos (*ibidem*) es que el espacio pone en relación los hechos observables con referencias inmóviles, y el tiempo lo hace con referencias móviles, aunque de movimiento recurrente para que puedan servir como referencia de orden. Es decir, el espacio elige referencias del tipo de las montañas, los árboles, las rocas, o el metro, la milla o las pulgadas (ya veremos en qué consiste la diferencia entre ellas) que están fijas, que *son* fijas, como hitos estables respecto de los cuales ser capaces de ordenar una realidad inestable y caótica, desordenada en esencia. El tiempo, por su parte, elige referencias caracterizadas por un movimiento recurrente, que por tener esa cadencia fija, sirven también como elementos de orden y referencia de una realidad desordenada: la salida del sol o de la luna, los movimientos de las mareas o las manecillas de un reloj.

Tiempo y espacio son los dos mecanismos básicos de ordenación y selección de la experiencia de los grupos humanos. Se trata de estructuras de ordenación consustanciales a la mente humana, cualidades del orden que atribuimos a la realidad. Es decir, tiempo y espacio son *cualidades de nuestra percepción de la realidad* (Gell 1996, p. 231), abstracciones mediante las que ésta se estructura y organiza (Elías, 1992, p. 98). No existe algo como el tiempo, o como el espacio, que se pueda tocar, poseer o delimitar (Gell, 1996, p. 231), porque ninguno de estos parámetros pertenece a la realidad, sino a nuestro modo de percibirla. El problema es que, puesto que sin tiempo y espacio la realidad no sería imaginable porque no estaría ordenada, llegamos a confundir nuestro esquema de ordenación y orientación con la propia realidad, de forma tal que nos parece que el tipo de conceptualización espacial y temporal que nos define a nosotros existe independientemente de nosotros, que pertenece al mundo y no a nuestra mente, pero no es así. Es fundamental comprender este punto para darnos cuenta de las diferencias que existen en la percepción del mundo y la realidad entre los grupos humanos.

Cada grupo humano contempla sólo la realidad que refiere a ambos parámetros; sólo existe para él aquella parte de la realidad a la que ha ordenado de este modo: la que tiene una cualidad de tiempo y otra de espacio. Todos aquellos fenómenos que no son introducidos en estos sistemas de referencia no se contemplan, no forman parte de la experiencia posible. Es decir, es necesario comprender que nuestra percepción del tiempo y el espacio no es resultado de nuestra experiencia, no tenemos una idea de lo que es el tiempo y el espacio porque hayamos tenido ciertas experiencias, sino que tenemos ciertas experiencias porque tenemos una cierta percepción espacial y temporal de cualquier hecho de la realidad que se nos transmite al nacer para que podamos comprender esa realidad. Eso es esencialmente la cultura: el conjunto de parámetros a través de los cuales hacer asimilable y, en consecuencia, controlable, la realidad en la que nos tendremos que desenvolver.

Si tiempo y espacio son los modos esenciales de ordenar y, por tanto, de orientarnos en la realidad y evitar los miedos y angustias que la falta de control sobre ella nos podría producir, entonces existirá alguna relación entre control material efectivo de nuestra supervivencia (es decir, capacidad de planificación y previsión) y modalidades que ambos adquieren. O, lo que es lo mismo, podría entonces

defenderse una relación estructural entre pautas básicas de modelación del tiempo y el espacio y complejidad socioeconómica de un grupo humano. Para anticipar un poco lo que desarrollaré a continuación, podríamos empezar por decir que, dado que el espacio es un parámetro estático, mientras que el tiempo es uno dinámico (Tuan, 1977), a medida que las actividades del grupo vayan admitiendo más variación, se irá dando prioridad a la referencia más dinámica que, si se mantiene la tendencia, irá adquiriendo una modelación cada vez más lineal y menos cíclica, menos repetitiva y más abierta.

Y es más: precisamente porque se trata de mecanismos de supervivencia y equilibrio que tienen una relación con el control material efectivo del medio y las circunstancias de vida, la modelación que adquiere la percepción del tiempo y el espacio es común a todos los miembros de un grupo social que participan de unas mismas condiciones de control material de la realidad. Quiero decir que cuando el grupo social se caracteriza por la ausencia de especialización del trabajo y división de funciones, todos los miembros del grupo social compartirán un modo similar de percibir tiempo y espacio, pues todos compartirán un mismo grado de control material de la realidad que les rodea. Ahora bien, cuando la complejidad socioeconómica aumenta, y distintos ámbitos sociales poseen grados distintos de control material de la realidad, las percepciones de tiempo y espacio asociadas a tales grupos pueden ofrecer asimismo variaciones dentro de un esquema social dominante. Y esto es lo que ocurre, por ejemplo, en una sociedad como la nuestra, donde la percepción que un campesino tradicional premoderno (por ejemplo, gallego en el caso español) tiene de la realidad difiere estructuralmente, como veremos, de la que presenta un profesor universitario de astrofísica, que ha de moverse en un ámbito mucho más especializado y diversificado que el primero.

Ahora bien, si tiempo y espacio son cualidades de nuestra percepción de la realidad, para entender cómo los construimos tendremos que empezar por comprender cómo construimos nuestra percepción de la realidad. Con ello, llegamos a la segunda premisa de este trabajo: la percepción de la realidad está indisolublemente unida a la representación que de ella nos hacemos.

2°) En efecto, la conexión que se establece entre la mente humana y el mundo es a través de la *representación* que de él se hace. Desde la aparición del *Homo sapiens* y la llamada Revolución del Paleolítico Superior, todos los seres humanos desarrollamos un instrumento de supervivencia extremadamente útil y versátil que no tiene ninguna otra especie animal: la capacidad de representación y utilización de símbolos. De esta forma, somos capaces de construir una imagen sofisticada del mundo en el que vivimos que nos permite reaccionar frente a los avatares cotidianos teniendo presente mucha más información que la puramente inmediata, a diferencia de las demás especies animales. Éste es, a mi juicio, el segundo factor que explica cómo seleccionamos los humanos la realidad en la que vivimos.

Por tanto, para entender cómo funciona el mecanismo a través del cual percibimos el tiempo y el espacio, hay que comenzar por averigüar cómo representamos mentalmente ambos parámetros.

Según Olson (1994), los humanos tienen dos modos fundamentales de representar la realidad: la metonimia y la metáfora. En la metonimia los símbolos o signos utilizados para representar la realidad forman parte de esa misma realidad, mientras que en la metáfora, la realidad y el signo que la representa son cosas diferentes. Según Olson, el inicio de la escritura habría marcado un hito en el cambio

de mecanismos de representación de los grupos humanos, puesto que implica el uso de signos arbitrarios para representar la realidad –aunque sólo fueran considerados así desde principios del periodo moderno, cuando por primera vez se empieza a considerar que las palabras se refieren a ideas más que directamente a cosas (Olson, 1994, p. 167; véase también en este sentido, Leenhardt, 1997, pp. 131-144)–. Por eso, él cree que, aunque todas las sociedades utilizan ambos modos de representación, las sociedades orales dan prioridad a la metonimia y la sociedad moderna occidental a la metáfora.

Mi hipótesis es que una sociedad representa metonómicamente aquellos fenómenos que no han sido descifrados conforme a una lógica causal independiente de los humanos, representando metafóricamente aquellos fenómenos cuya lógica ha «descifrado» en función de la invención de un modelo de representación que se ajusta a su comportamiento, por lo que, en una u otra medida, siente sensación de control sobre él. Como veíamos en el capítulo anterior, la concreción de la mecánica causal que explica una dinámica natural sólo puede hacerse a través de una representación integrada por signos y conexiones que se ajusten a ella. Por eso, imaginar una representación «abstracta» (lo que aquí llamaremos «metafórica», integrada por signos que los humanos hemos inventado) de un fenómeno supone haber comprendido la lógica que lo guía y asumir, en consecuencia, que es una lógica diferente de la que guía el comportamiento humano. Mientras ese tipo de signos no se hayan inventado –signos matemáticos, físicos, químicos, clasificaciones biológicas o hipótesis de todo tipo– se utilizarán elementos que pertenecen a la propia naturaleza para representarla, es decir, representaciones metonímicas de la realidad. Pero si un fenómeno de la naturaleza se percibe a través de representaciones metonímicas, es porque se desconoce la mecánica causal que lo guía, de lo que se deducen dos cosas: a) inspirará temor, pues no se puede controlar, y b) se le atribuirá la lógica del comportamiento humano, que es aquella desde la que se le observa y comprende.

La forma sistemáticamente repetida en que los humanos crean dioses o establecen privilegios demuestra la profunda similaridad (Olson, 1994, p. 22) y la existencia de la misma capacidad lógica y emocional de todos ellos. Sin embargo, podría defenderse, con Olson (1994, p. 35), que aunque «los humanos hayan razonado siempre (...), no siempre razonaron sobre la razón» (cfr. también Goody, 1985, p. 56). Es decir, aunque el modo de razonamiento sea siempre el mismo, el objeto sobre el que se aplica varía, dependiendo de la representación que estemos utilizando. Si la representación es metafórica, la representación se convierte en un objeto pensable en sí mismo (cfr. Olson, 1994, p. 242; Goody, 1985, p. 23; 1986, p. 129), en objetivo de razonamiento que puede separarse del aplicado a la realidad que representa. Esto es, los niveles de razonamiento, llámese la abstracción, pueden variar entre los grupos humanos, aplicándose directamente sobre la realidad observable o sobre los modos que utilizamos para representarla, con distintos niveles de razonamiento sobre la razón o sobre la razón de la razón.

Pongamos un ejemplo de nuestra propia sociedad, que iremos desarrollando en posteriores páginas: si existe un fenómeno que nuestra sociedad no entiende y al que, por tanto, teme, es el de la muerte. Nos afecta, pero en la mayor parte de los casos, no entendemos sus causas, ni soportamos emocionalmente sus efectos. Pero como existe, la sociedad tiene que representarla de algún modo, de forma que sólo le queda utilizar signos metonímicos para hacerlo; y así, todo lo que tiene que ver con el mundo de la muerte se representa a través de signos metonímicos: las escul-

turas religiosas son sagradas en sí mismas, o el nombre de dios es parte de su naturaleza, de lo que se derivan el pecado de mutilación o el de blasfemia. En ambos casos, no se establece la discontinuidad entre el símbolo (la escultura o la palabra) y la cosa simbolizada (Olson, 1994, p. 167). Ambas son sagradas en sí mismas. Son representaciones metonímicas de la realidad. Por el contrario, el discurso científico constituiría el caso típico de representación metafórica: en el razonamiento científico, podemos disociar la coherencia y lógica de nuestro discurso de la realidad que representa. Si descubrimos que el modelo que utilizamos para representar la realidad no resulta adecuado, cambiamos el modelo sin que ello suponga de ninguna manera afectar a la realidad que representa (la transformación de los planteamientos de la Física para explicar el Universo constituye un claro ejemplo).

Debe entenderse entonces que tanto la metonimia como la metáfora existen en todas las sociedades. Así, al igual que en nuestra sociedad la metonimia se utiliza para representar la muerte, en sociedades orales, sin división de funciones o especialización del trabajo, la metáfora se utiliza también en determinadas ocasiones. Sin embargo, como Olson (1994, p. 141) señala, mientras en nuestra sociedad utilizamos la metáfora en cualquier género de discurso –nos movemos a través de mapas, comerciamos con el concurso de cálculos matemáticos y nos comunicamos a través de la escritura– (cfr. también Lakoff y Johnson, 1980), en las orales la metáfora sólo se utiliza en determinados géneros, como la oratoria o la poesía, propios no de la vida cotidiana sino de ocasiones ceremoniales. Y además, los discursos que así se construyen están siempre sujetos a interpretación. Es decir, hay sociedades donde la representación metonímica es la generalizada para la construcción y dinámica colectiva de la realidad, y hay otras donde el modo generalizado es la metáfora, aunque en todas se utilicen ambas en alguna esfera de actuación determinada.

Lakoff y Johnson (1980, p. 196) se pronunciaban en contra de la tradición clásica al afirmar que, lejos de un recurso retórico o poético, un agente del subjetivismo, las metáforas han sido esenciales como un mecanismo para crear nuevos significados y nuevas realidades en nuestras vidas. Creo que, desde la perspectiva que adopto, podría llegarse incluso más lejos, aventurando que quizás el desarrollo de lo que denominamos abstracción haya consistido precisamente en la progresiva sustitución de metonimias por metáforas en la representación cotidiana de la realidad, en la creciente utilización de sistemas conceptuales mutuamente referidos entre sí para representar el mundo y poder «pensarlo». Como vamos a tener oportunidad de ver, aunque nos parezca también que todos los grupos humanos «piensan» igual que nosotros –pues, como decimos, la lógica humana es siempre la misma–, la reclamación de Lakoff y Johnson (1980, p. 56) de que «la mayor parte de nuestro sistema conceptual normal está estructurado metafóricamente; esto es, la mayor parte de los conceptos se comprenden en parte en términos de otros conceptos» es aplicable, a mi juicio, sólo a la cultura moderna occidental. Creo, además, que comprender las implicaciones que tiene una percepción de la realidad basada esencialmente en metonimias, puede ayudarnos a comprender por qué muchos autores han considerado que existía una bipolaridad entre «nosotros» y «los otros», una diferencia entre nuestra manera de entender el mundo y la de los demás.

Sólo cuando se posee determinado control material sobre un fenómeno de la naturaleza se es capaz de explicar la lógica que lo gobierna (de ahí que se haya podido desarrollar su control). Es en este caso cuando podemos imaginar un modelo de representación compuesto por signos específicos para dar cuenta de esa lógica, es decir, un modelo metafórico compuesto por signos metafóricos. Como hemos dicho,

la ciencia es el ejemplo por excelencia de este tipo de modelos de representación. Ahora bien, el grado de control material sobre la realidad y su indisociable representación metafórica son directamente proporcionales al grado de complejidad socioeconómica de cada grupo humano, ya que sólo cuando la división de funciones y la especialización del trabajo se desarrollan hasta cierto punto es posible la sofisticación tecnológica que hace posible el control. Como vimos en el primer capítulo, esta división de funciones implica que los miembros del grupo social comienzan a ocupar distintas posiciones dentro de él, y a interactuar en niveles emocionales muy distintos, lo que les exige calcular progresivamente el alcance y consecuencias de la libre expresión de sus emociones. Ello va conduciendo a la creciente consciencia de que cada uno de ellos es distinto e independiente de todos los demás, que es una instancia de realidad y existencia en sí misma. Los miembros del grupo social empiezan a desarrollar distintos modos de estar en el mundo y de relacionarse con él, por lo que comienza a crecer la sensación de que existe algo como un «yo» interno, real y diferenciado del resto de la naturaleza humana y no humana (Elías, 1990b, pp. 149-151). Es sólo la creencia de que existe esta distancia entre un «yo interior» y un «mundo exterior» la que lleva a asumir que ese mundo exterior se comportará de modo diferente al yo interior, tendrá una lógica propia. Es decir, sólo cuando la división de funciones y la especialización del trabajo es elevada, la individualidad comienza a constituir el modo de autopercepción humano, y los fenómenos de la naturaleza no humana se comienzan a representar conforme a lógicas de comportamiento no humanas (Fig. 4). Para dar cuenta de esas lógicas habrá que desarrollar símbolos o conceptos nuevos, sistemas abstractos de representación; es decir, un modelo metafórico de representación. Esto quiere decir que debe existir una relación estructural entre complejidad socioeconómica / aumento de la división de funciones y especialización del trabajo / desarrollo de la individualidad / control material de la naturaleza no humana / objetivación de los fenómenos de la naturaleza uso de modelos metafóricos (científicos) para explicar las dinámicas de la naturaleza (Fig. 5).

De hecho, el término «individuo» sólo se comenzó a aplicar a las personas a partir del siglo XVII (Elías, 1990a, p. 185). Como sabemos, el concepto de «individuo» hace alusión a una entidad aislada, un elemento que tiene identidad propia, cuya existencia se puede concebir en sus propios términos, lo que no ocurrió en relación a las personas hasta un momento en que la complejidad socioeconómica fue tan elevada como la del siglo XVII. En latín clásico no existía el término «individuum», y aunque existía el de «persona», presentaba un grado bajo de generalización (*ibidem*, p. 184), refiriéndose sólo a una categoría de derecho –junto a las *res* y las *actiones*– (Mauss, 1991, p. 323; Weintraub, 1993, p. 49). Todavía en el latín medieval, las palabras *individualis* o *individuus* se utilizaban para hacer referencia a algo indivisible, inseparable, de un conjunto de cosas. Se aludía a la especificidad de cada caso particular de una especie, advertida por los escolásticos (Elías, 1990a, pp. 185-186). La percepción de uno mismo como entidad aislada de realidad se había desarrollado ya entre algunos sectores de la población en las grandes civilizaciones clásicas, concretamente entre quienes hacían de la objetivación y reflexión sobre los fenómenos de la naturaleza su profesión, como es el caso de los filósofos. Ello permite entender que la reflexión en torno al tema de la individualidad pueda remontarse hasta Aristóteles, retomándose después en la filosofía de los siglos XII y XIII, momento histórico en el que, a través de la burguesía, comenzó a multiplicarse la división de funciones del grupo social y la consecuente individualización. Desde el punto de

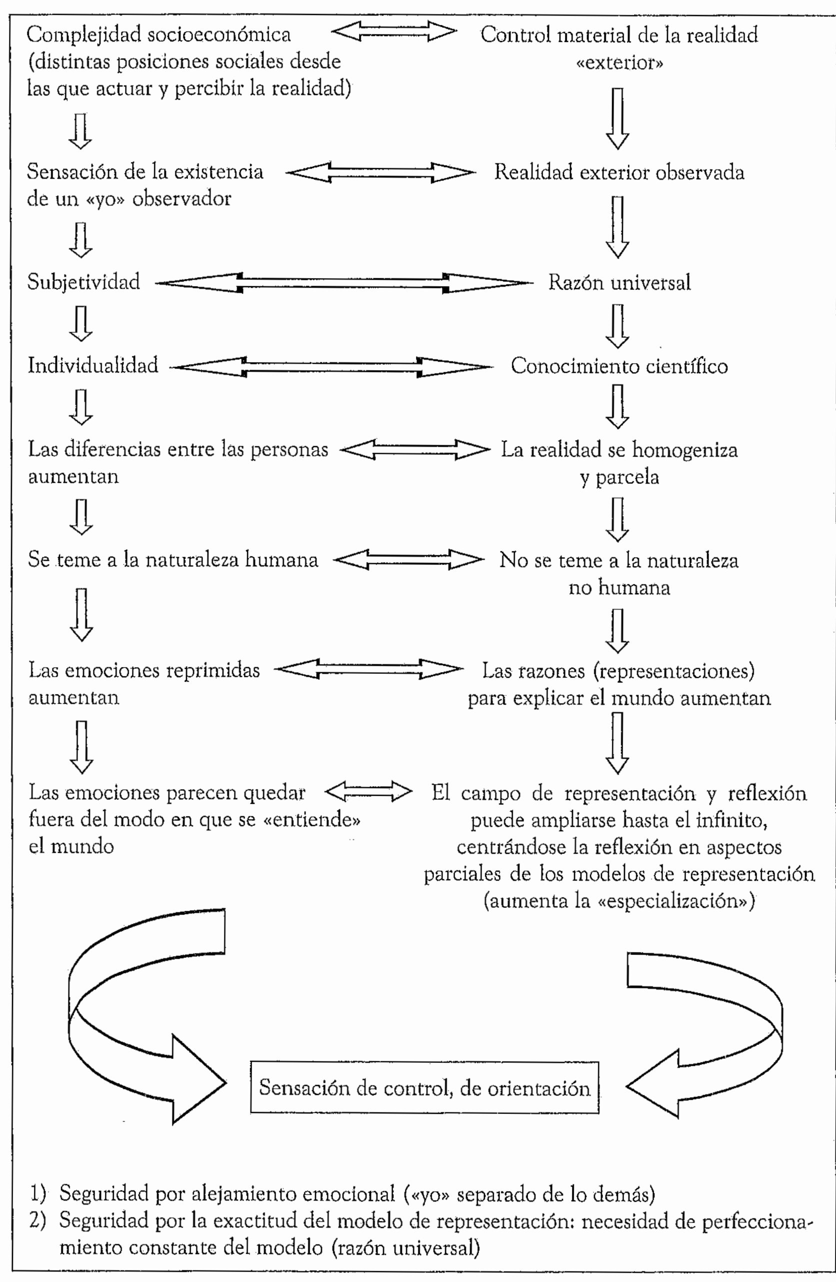


Fig. 4. Mecanismo de construcción de la identidad en la sociedad moderna occidental (Hernando, 1999a).

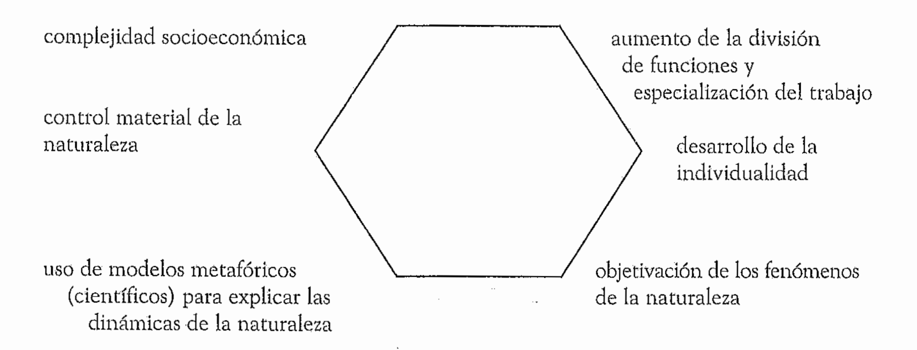


Fig. 5. Relaciones estructurales necesarias para el desarrollo de una prioridad de la representación metafórica en el modo de comprensión de la realidad.

vista de las instituciones y el derecho, parece poder situarse el germen del desarrollo constitucional y de la emergencia del individuo en el paso del siglo XII al XIII, momento de la emergencia del «ciudadano» –tanto de esta vida como de la otra, como demuestra a su vez el nacimiento del Purgatorio (Le Goff, 1981, pp. 268-269)–. Pero, sin embargo, sólo a partir del Renacimiento empieza a aplicarse, como decíamos, el concepto de «individuo» a las personas. ¿Por qué? Parece que porque sólo a partir de este momento el ser humano fue capaz de concebirse como algo independiente y distinto de los demás, un agente de acciones particulares que podían diferenciarse de las colectivas, como alguien suficientemente seguro del control sobre las circunstancias en las que vivía como para poder concebirse como una parte aislada del grupo protector (la familia, el clan, la tribu o el Estado) sin el que, hasta ese momento, se pudo concebir. Y le hizo falta una palabra para designar la nueva percepción de sí mismo. Y fue, correlativamente, en este momento cuando se generalizó el modo científico de conocimiento y percepción de la realidad, ya que, al irse percibiendo una distancia entre el sujeto que observaba y la realidad observada, la reflexión sobre cualquier aspecto de ésta última comenzó a formar parte del modo de estar en la vida. Al mismo tiempo, esa distancia emocional que interponemos entre nosotros y la naturaleza no humana nos produce una fuerte sensación de control sobre esos fenómenos a los que podemos explicar a través de los modelos que nosotros hemos creado, pero implica una correlativa represión de las emociones en la relación con esa realidad. Ello lleva a que nuestra identidad se construya de modo muy distinto a la de grupos humanos con otro grado de complejidad socioeconómica: por un lado, cada vez nos parece menos temible la naturaleza no humana, porque la controlamos más; pero por otro, la reserva creciente de comportamiento y de las emociones hace que la naturaleza humana resulte cada vez menos «visible», «previsible», «controlable» y, por tanto, más «temible». Como ya señalara Elías (1993, p. 504), a medida que la complejidad social aumenta, los miedos exteriores van viéndose sustituidos por los miedos interiores, los que los seres humanos se inspiran entre sí.

Como puede comprenderse, la relación cognitiva, de percepción de la realidad y de su control de las sociedades definidas por la escasa división de funciones y espe-

cialización del trabajo es muy distinta (véase Fig. 6). Dado que no existen ámbitos de actuación diferenciada, los individuos que las componen no se ven inmersos en una red de dependencias tan profundas ni tan extensa como en las sociedades complejas. Por tanto, las personas que integran esos grupos no se ven obligadas a diferenciar sus actuaciones sociales en la misma medida que nosotros, por lo que la diferencia individual de comportamientos es menor. En consecuencia, la identidad no se basa en las diferencias de cada individuo respecto de los demás, sino en la semejanza de su comportamiento con el de todos los demás –lo que se esfuerzan en visibilizar a través de la uniformidad de los vestidos o los adornos corporales–. Hay que tener en cuenta, además, que dada la escasa capacidad de transformar o alterar los efectos que puede tener cualquier fenómeno de la naturaleza que caracteriza a estos grupos, la naturaleza no humana constituye una amenaza constante y una fuente de continuo riesgo. En este sentido, la identificación con el grupo permite un sentimiento de mayor protección y seguridad (Elías, 1990a, p. 143). Dentro de esa identidad mucho menos individualizada, el género establece la distinción básica de comportamiento para hombres y mujeres (Hernando, 1997a y b), porque dicho umbral marca esferas de relación. El resultado es que el desarrollo de la subjetividad es menor, que la percepción de un «yo» interior distinto y separado de todo el resto de la realidad es menos intenso y que, en consecuencia, la naturaleza humana no resulta tan amenazante. Por ello, sostengo que puede establecerse una rela-

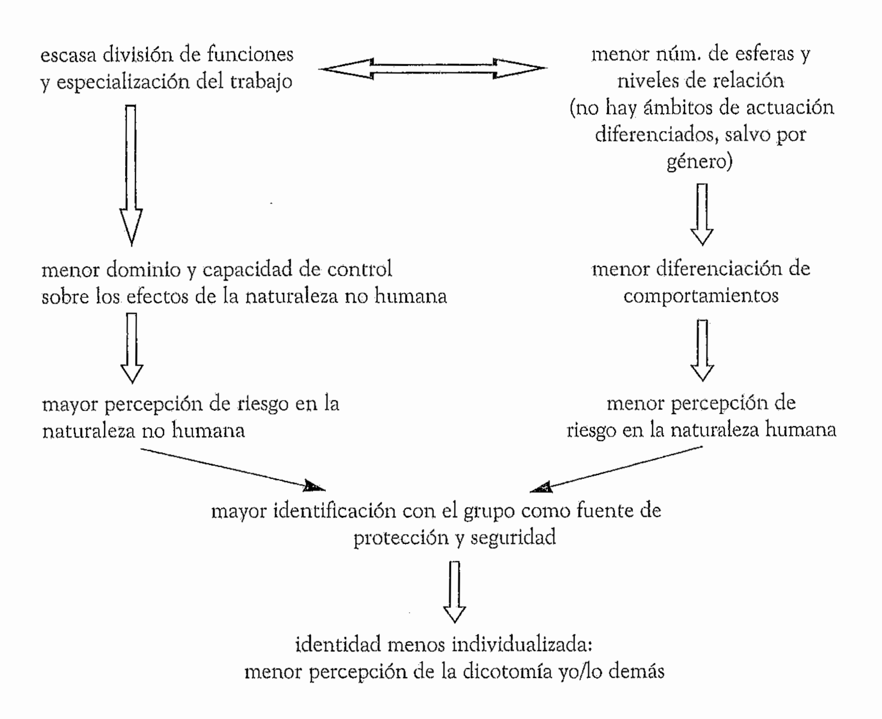


Fig. 6. Mecanismo de construcción de la identidad en sociedades caracterizadas por una reducida complejidad socioeconómica (Hernando, 1999a).

ción estructural entre complejidad socioeconómica y modo de representación de la realidad, y que la percepción individualizada de nosotros mismos no puede generalizarse a otras culturas.

Al parecer, en todas ellas existe una palabra para denominar a uno mismo, al «yo», así como sufijos y mecanismos verbales que expresan la relación entre el sujeto que habla y el objeto del que habla (Mauss, 1991, p. 310; Elías, 1990a, p. 123). La cuestión es que la representación, el concepto, la comprensión de ese «yo» es distinta, dependiendo, entre otros factores, del nivel de complejidad socioeconómica. En aquellos grupos donde la economía y la política no constituyen esferas escindidas de la malla social (Dumont, 1987, p. 18; Clastres, 1987, pp. 111-112) y a los que Lévi-Strauss (1984) atribuyó un tipo de pensamiento «salvaje», el grupo supone hasta tal punto la garantía de supervivencia de cada uno de sus miembros, que éstos no se pueden concebir sin aquél. La identificación que se hace con el grupo que le da protección y seguridad es tal, que la percepción de uno mismo es mucho más colectiva y social. Leenhardt (1997, p. 153) expresaba perfectamente este tipo de percepción al referirse a la «estructura de la persona en el mundo melanesio», cuando decía que el canaco (o habitante de Nueva Caledonia)

> sólo se conoce por la relación que mantiene con los otros. Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas. Si se quiere indicar en un esquema, no sería un punto al que habría que señalar con *ego*, sino trazos diversos que marcaran relaciones *ab*, *ac*, *ad*, *ae*, *af*, etc. Cada trazo correspondería a él y su padre, él y su tío, él y su mujer, él y su prima, él y su clan, etc. Y en el centro de estos rayos, un vacío que se puede circunscribir con las *a* que marcan el punto de partida de las relaciones. Estas *a* son réplicas de su cuerpo. El lugar vacío es él y él es quien tiene un nombre.

Esto significa que la conciencia de que existe un «yo» interior separado y distinto de todo el resto de la realidad es menor cuanto menor es el nivel de complejidad socioeconómica. Si no existe esa distancia, entonces el sujeto no se percibe como algo diferenciado y distinto del resto de los fenómenos de la naturaleza, por lo que pensará que la lógica que guía los fenómenos de la naturaleza no humana es también humana. Es decir, no podrá imaginar modelos metafóricos para representar su dinamismo, pues para hacerlo necesitaría considerar que ambas naturalezas se comportan conforme a lógicas diferentes. Ello implica dos cosas, que ya apuntábamos antes: la primera es que, en estos grupos, el ser humano valora cualquier aspecto dinámico de la naturaleza en términos de interrelación personal, es decir, su relación con la naturaleza tiene siempre un contenido emocional. La segunda es que, dado que no se atribuye una lógica particular y distinta de la humana a cada fenómeno de la naturaleza, no se imaginan símbolos de representación particulares y distintos, es decir, representaciones metafóricas de la realidad. De esta forma, el único modo de representar los fenómenos de la naturaleza será a través de signos que están contenidos en ella, es decir, a través de lo que hemos llamado representaciones metonímicas (Fig. 7). Ahora bien: cuando no se entiende la dinámica causal de un determinado fenómeno, pero éste tiene la capacidad de afectar a nuestras vidas –como sucede con los fenómenos de la naturaleza no humana–, entonces su poder es considerado superior al humano. Esto quiere decir que todo fenómeno representado metonímicamente será considerado sagrado.

Lakoff y Johnson (1980, p. 40) observaban que «el simbolismo cultural y religioso son casos especiales de metonimia», pero yo no creo que se trate de casos especia-

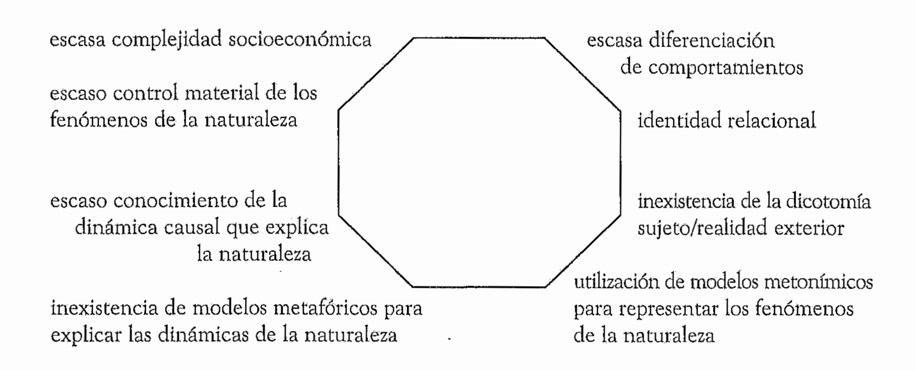


Fig. 7. Relaciones estructurales que caracterizan a los grupos de escasa complejidad socioeconómica.

les, sino que el mundo religioso es siempre un mundo mítico que, por esencia, no se ha podido explicar mecánicamente, ni por tanto, representar metafóricamente. El mundo de la muerte –esfera de actuación de la religión– se sacraliza porque siempre se da el rango de sagrado a aquellas esferas de la realidad que no controlamos pero que tienen un carácter dinámico que puede afectar a nuestras vidas y al que, por tanto, se teme. Esas esferas son tanto más amplias cuando menor es el grado de complejidad socioeconómica de un grupo humano. En el caso de la religión católica, por ejemplo, sabemos que visualizamos el «mundo» de la muerte como regido por un dios que se manifiesta a través de signos metonímicos, como el pan y el vino, que no sólo representan su cuerpo y su sangre, sino que lo *son*, una vez cumplido el ritual que lo establece. Y, como antes vimos, la blasfemia sólo se concibe porque el nombre de dios forma parte de dios mismo, y lo execrable de la mutilación de una escultura «sagrada» o la adoración que merece sólo se entienden al interpretarlas como representaciones metonímicas de la realidad que tienen detrás (Olson, 1994, p. 167). El mundo de la religión está lleno de misterios, porque a dios no se le piensa, sino que en dios se vive, como en cualquier mito. No existe la distancia de la razón, sino la entrega que da participar en una emoción que da sentido a la propia vida. Pues bien, a menor complejidad socioeconómica, este modo de representación y percepción va ampliándose hasta afectar a todos o casi todos los fenómenos de la realidad.

Como conclusión podríamos decir que, al igual que la Ciencia puede definirse como un conjunto de conocimientos basados en una representación metafórica de fenómenos complejos de la realidad, podemos llamar Mito al conjunto de conocimientos basados en una representación metonímica de los mismos. Creo que podría entenderse en este sentido la repetida frase de Lévi-Strauss de que es un error «pensar que los fenómenos naturales son *lo que* los mitos intentan explicar, cuando en realidad son *el medio a través del cual* los mitos tratan de explicar hechos que no son de orden natural, sino lógico» (cit. por Hughes, 1995, p. 8).

Ahora bien, aún puede profundizarse más en el mecanismo de construcción social de la realidad. Aún podemos analizar con mayor precisión el modo en que las sociedades «construyen» el mundo en el que viven, dando con ello forma a la con-

junción de las dos premisas que sirven de base a mi argumentación: las sociedades que no tienen un elevado grado de complejidad socioeconómica perciben y ordenan su mundo a través de representaciones metonímicas de tiempo y espacio, y a medida que se va desarrollando la división de funciones y la especialización del trabajo, el tiempo y el espacio van siendo representados metafóricamente. Y aún más: las sociedades que dan prioridad a la metonimia como modo de representación de la realidad eligen el espacio, la referencia más estática, como parámetro esencial de orden y percepción de la realidad: el mito deja fijo el tiempo y organiza la realidad sobre el espacio (sobre distintos espacios). Los que dan prioridad a la metáfora, eligen el tiempo: la ciencia deja fijo el espacio y organiza la realidad sobre el tiempo (Figs. 8 y 9). Esto va a tener, a su vez, muchas otras implicaciones en la estructura de construcción de la identidad.

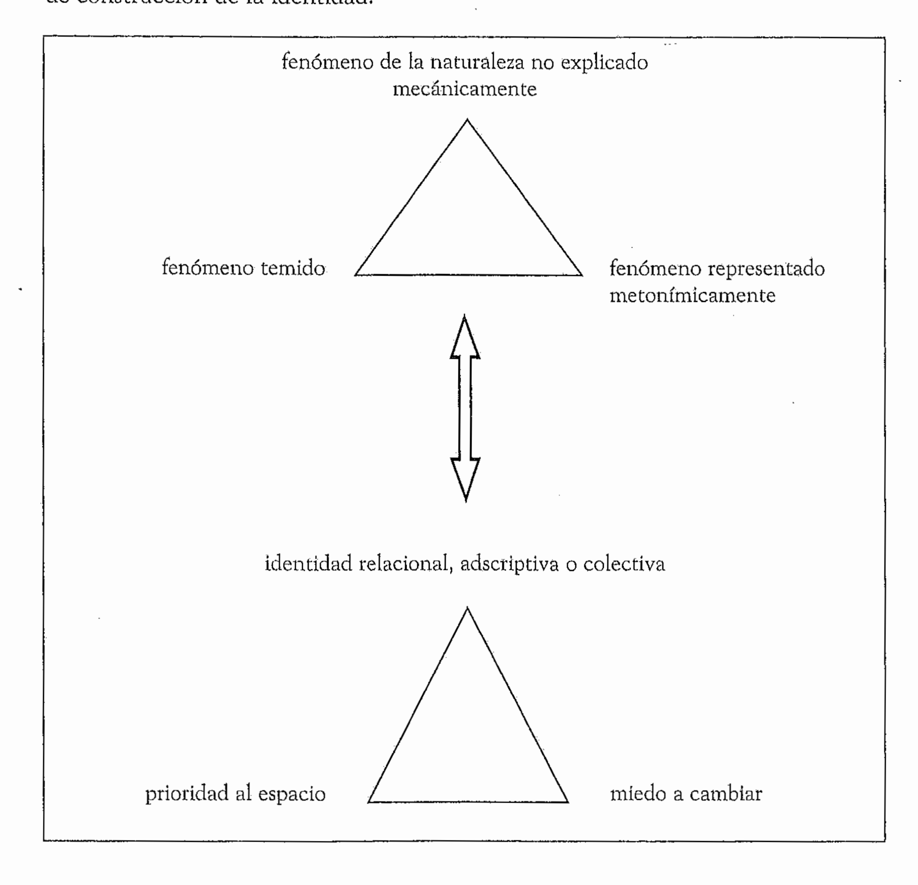


Fig. 8. Relaciones estructurales que explicarán el modo de identidad de grupos de escasa complejidad socioeconómica.

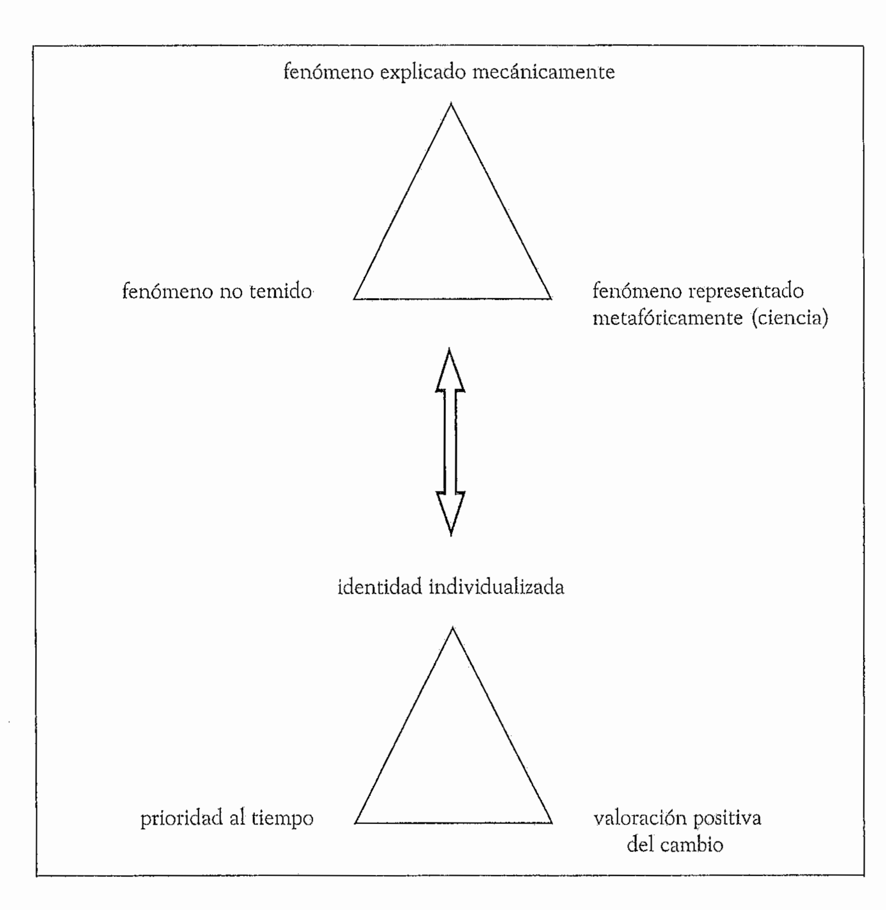


Fig. 9. Relaciones estructurales que explicarán la identidad de grupos de elevada complejidad socio-económica.

III Tiempo y espacio / metonimia y metáfora

Hemos dicho que tiempo y espacio son el medio que utilizamos los humanos para seleccionar sólo una parte de la realidad, aquella de la que nos podemos hacer cargo puesto que la controlamos (o creemos que lo hacemos) en alguna medida; que esa «selección» constituye la estructura básica de cada cultura, de forma tal que cada grupo social –o los diversos sectores que puedan integrarlo en grupos complejos con clara división de funciones– determina unos márgenes de experiencia posible definidos por la coherencia entre su percepción y su actuación. Es decir, para actuar sobre la realidad de un determinado modo hay que tener una cierta percepción de ella, por lo que puede inferirse la existencia de percepciones distintas de la realidad ante la evidencia de actuaciones diferentes a lo largo de la historia y de los distintos continentes.

También hemos dicho que el modo de representación metonímico utiliza fenómenos y elementos de la realidad para representar esa realidad, y que el metafórico utiliza símbolos o signos que no pertenecen a la realidad para poder representarla. Y por último, ha quedado señalado que las sociedades de escasa complejidad socioeconómica, cuya identidad es mucho más relacional que individualizada, priorizan el modo metonímico de representación, y que las altamente complejas, y por tanto, individualizadas, priorizan el metafórico, dándose todo tipo de combinaciones y graduaciones entre ambas situaciones.

Con todo ello, podemos seguir ahora el argumento, señalando que, en consecuencia, los grupos escasamente complejos seleccionarán, ordenando, la realidad en la que viven a través de una representación metonímica del tiempo y el espacio, con lo que ésa adquirirá un cierto carácter. Por su parte, los grupos de elevada complejidad creerán vivir en una realidad ordenada a través de una representación metafórica del tiempo y el espacio. Empezaremos por esta última situación, pues al ser la de nuestra cultura, facilita la comprensión del argumento.

Aunque en sucesivos capítulos habremos de analizar la esquizofrenia (valga el uso vulgar de este término) con la que percibimos el tiempo y el espacio en nuestra sociedad, permítaseme ahora simplificar la cuestión, resaltando el modo metafórico de construirlos. Las categorías de sujeto y razón en que se basa la modernidad llevan a que interpongamos una distancia racionalizadora con la mayor parte de los

fenómenos de la realidad; consideramos que la naturaleza es algo diferente de nosotros mismos, conclusión a la que sólo se puede llegar cuando se han desarrollado signos de representación que permitan concretar la dinámica de su comportamiento conforme a un modelo distinto del humano. No se puede entender, por tanto, la consolidación de esas dos categorías de percepción del mundo, sin partir del hecho de que la modernidad ordena el mundo a través de representaciones metafóricas de tiempo y espacio. Es decir, la distancia entre el sujeto y una realidad cuyos fenómenos se pueden explicar a través de la razón se establece gracias a una ordenación del mundo a través de signos que no están contenidos en él; al interponer la instancia intermedia de la representación, permiten eludir la conexión exclusivamente emocional con él.

En la cultura moderna occidental, tiempo y espacio proveen de una representación y ordenación de los hechos de la experiencia a través de modelos interpuestos, de referencias superpuestas y no contenidas en la realidad que se trata de ordenar. Es decir, en nuestra cultura, tiempo y espacio refieren los hechos que se ordenan a modelos pensables en sí mismos, como entidades distintas de la realidad que se ordena: así, el tiempo utiliza relojes o calendarios como referencias de orden de movimiento recurrente, respecto de las cuales poner en relación hechos de la experiencia, y el espacio utiliza escalas, mapas, delimitaciones político-administrativas, etc., como referencias fijas de orden. Nosotros internalizamos un modelo de comprensión de la realidad en la que ésta se ordena al poner en relación sus fenómenos y elementos con referencias que no están contenidas en ella. La orientación espacial y temporal, y con ello la sensación de control y seguridad devienen de la localización de una representación de nosotros mismos dentro de una representación metafórica de las relaciones espaciales y temporales de la realidad. Es decir, sabemos dónde estamos (espacial y temporalmente) cuando imaginamos un punto que nos representa en un mapa o referimos la experiencia que estamos teniendo a un calendario o un reloj.

Dado que los signos de representación son arbitrarios, elegidos por los humanos, todos ellos tendrán igual peso representativo. Además, dado que integran un modelo de representación con el que nos relacionamos a través de la razón, ninguno de ellos tiene más peso emocional que los demás. Esto quiere decir, por ejemplo, que en un mapa, el signo que representa un monte tiene tanta importancia como el que representa una casa; o que en un calendario, el mes de junio tiene igual peso representativo que el mes de enero. Los significados no pertenecen a los elementos o experiencias que se ordenan, sino a los signos con que se representan, de lo que se sigue que *la naturaleza ordenada a través de representaciones metafóricas de tiempo y espacio es transformable*, porque nuestras referencias de orden no son los elementos que la componen, sino los signos que la representan. Es decir, podemos talar un bosque o modificar el trazado de una carretera, o perfeccionar un calendario o inventar un reloj digital sin que por ello perdamos nuestra orientación: insisto en que no nos relacionamos con la realidad directamente, sino con sus representaciones, por lo que basta añadir o retirar algún signo de representación para readaptar nuestra sensación de orientación. De hecho, y conforme corresponde a la lógica inherente del funcionamiento de los modelos metafóricos de representación, la seguridad que este modo de orientación proporciona exige la exactitud creciente del modelo. De ahí que el mundo occidental necesite ampliar constantemente el territorio representado –en términos de espacio y de tiempo– y la precisión de esos modelos –con cronologías cada vez más precisas, con sistemas geográficos, satélites, fotografías de subsuelos, mapas del Universo...

Por el contrario, los grupos caracterizados por una escasa división de funciones y especialización del trabajo no han desarrollado por un lado, la distancia interpersonal necesaria para considerar que el sujeto individual es la instancia última de identidad y percepción, y por tanto, que puede objetivar, a través de la razón, el resto de la realidad. Y por otro, no tienen «especialistas intelectuales», ni capacidad material para profundizar en las mecánicas materiales que dan razón de la causalidad de los fenómenos naturales. Por ello, como veíamos en el capítulo anterior, perciben la realidad a través de representaciones metonímicas. Pero al estar contenido el símbolo en la realidad, sólo podrá ordenarse y por tanto, considerarse como parte de la realidad, aquella parte de la naturaleza que se conoce personalmente. Para ordenar «espacialmente» la naturaleza, se elegirán elementos fijos que estén contenidos en ella –montañas, ríos, rocas–. Esto significa que la única parte de la naturaleza que puede ordenarse «espacialmente» es aquella que se ha visto, por la que se ha andado, es decir, la que forma parte de la experiencia. El resto es caos (no está ordenado, no puede ordenarse, porque para ordenarlo hay que tomar parte de sus elementos como símbolos, es decir, hay que conocerlo) y por tanto, no puede pensarse siquiera –compárese con nuestra sensación respecto de lo que sucede más allá de los «límites» de ese Universo que ya hemos ordenado o comprendido (que es lo mismo): no podemos pensarlo–. Por eso, en estas sociedades, el espacio se confunde con la «naturaleza no humana inmóvil» y no se contemplan otros espacios u otros tiempos que los que se han experimentado vivencialmente.

En este modo de representación, como el espacio está referido a elementos heterogéneos (ese árbol, aquella montaña...) de la naturaleza, el contenido del espacio no es transformable: si se tala un árbol que sirva de referencia, se anula un símbolo, lo que llevaría a la desorientación. Por eso, en los grupos de escasa complejidad socioeconómica, el espacio se identifica con su contenido (al contrario que en nuestra cultura, donde llamamos «espacio» al continente, a los límites) y no se puede cambiar. Este mecanismo es sólo el contrapunto cognitivo de una situación cultural de grupos con escasa división de funciones y especialización del trabajo, para los que la transformación de la situación que conocen siempre supone un riesgo, pues sólo tienen confianza en que sobrevivirán si se mantienen las circunstancias ya experimentadas. De ahí que rechacen la transformación y el cambio desde la base más profunda de su estructura de pensamiento, de su percepción de la realidad. Es decir, *la naturaleza ordenada a través de referencias metonímicas de tiempo y espacio no es transformable* pues se perdería la orientación, en el sentido más profundo y estructural que se pueda imaginar.

A ello contribuye la modalidad que adquiere el parámetro tiempo, que elegirá, como signos de representación, aquellos fenómenos de la propia naturaleza a la que trata de ordenar que estén caracterizados por un movimiento recurrente: la salida y puesta del sol, las fases de la luna, las mareas marinas, los ciclos estacionales de animales o plantas, etc. De ahí que sean grupos humanos que tienden a vivir sobre todo en el presente, o que tengan un sentido cíclico del tiempo, pues sus modos de representación no dan cabida a aquello que no es acogido por los ritmos marcados por los fenómenos naturales que sirven de referencia.

De esta manera, debe comprenderse que ha habido y hay grupos humanos que, en relación directa y codeterminada con un escaso control sobre los fenómenos naturales, construyen una realidad ordenada a través de representaciones metonímicas de tiempo y espacio, donde se rechaza el cambio y se idealiza la ausencia de transformación, única garantía de supervivencia. Este tipo de realidad es la que

comúnmente denominamos «mito». Insisto en que tendremos ocasión de analizar con más detenimiento los fundamentos estructurales de esta construcción, pero queda aún por profundizar un poco más en el modo en que construimos los dos parámetros que dan forma básica a nuestra realidad: el tiempo y el espacio.

IV El tiempo

Como hemos visto, el tiempo es una cualidad de nuestra percepción de la realidad (Gell, 1996, p. 291), indisociable de ésta última (Pöppel, 1988, p. 2), pues para poder contemplar una realidad dada, es necesario que esté ordenada conforme a una referencia espacial y a otra temporal. Aun a riesgo de resultar repetitiva, permítaseme recordar que el tiempo consiste en el establecimiento de referencias de orden caracterizadas por presentar un movimiento recurrente, de forma tal que sirven para establecer secuencias entre hechos desordenados de la experiencia.

Ordenar temporalmente la realidad es fundamental por el carácter dinámico de los fenómenos de la naturaleza, pero ello exige una participación activa de los seres humanos en su relación con la realidad: requiere unidades de enfoque capaces de formar una imagen mental en la que los acontecimientos A, B y C, que se siguen unos a otros, están presentes juntos, aunque se sepa que no ocurrieron a la vez; es decir, exige un esfuerzo de síntesis que sólo a partir del 40.000 a.C., coincidiendo con el inicio de la capacidad de representación simbólica del *Homo sapiens*, parece haber existido.

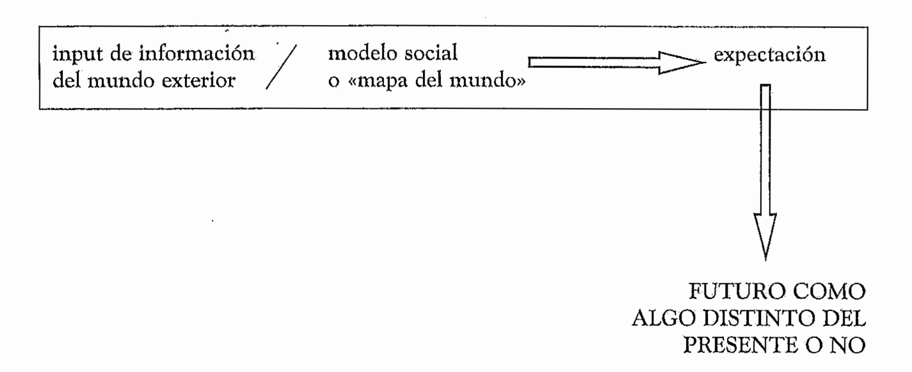
De hecho, se podría decir que pasado, presente y futuro, aunque tres palabras diferentes, forman un único concepto (Elías, 1992, p. 77), pues en realidad se trata de *una estrategia psicológica de interpretación de una realidad que no es directamente observable más que en el presente*, por lo que puede experimentarse de maneras muy diferentes. Si nos paramos un momento a pensarlo, ni el pasado ni el futuro existen como realidades físicas, observables, por lo que, como ya señalaba san Agustín (*Confesiones*, II. 20, cit. por Weintraub, 1993, p. 86; véase también Young, 1988, p. 9), no es estrictamente correcto decir que hay tres tiempos: pasado, presente y futuro. Podría ser correcto decir que hay tres tiempos, un presente de cosas pasadas, un presente de cosas presentes y un presente de cosas futuras. Tales tiempos diferentes existen en la mente, pero en ningún otro sitio que se pueda ver. El presente de las cosas pasadas es la memoria; el presente de las cosas presentes es la percepción directa; y el presente de las cosas futuras es la expectación. Por lo tanto, la valoración y el peso que en la percepción de la realidad concedamos a cada uno de estos tres desarrollos dependerá de las posibilidades de transformación que nuestra cultura contemple y, por tanto, de la expectación que nos provoquen las consecuencias de dicha transformación.

Para que podamos concebir un futuro con cambios respecto del presente son necesarias dos condiciones que implican factores biopsicológicos y sociológicos estrechamente vinculados: un deseo de algo más y una conciencia de la posibilidad de conseguirlo. El deseo nace de una necesidad insatisfecha, pero no se desarrolla a menos que nos hagamos conscientes, a través de las satisfacciones ya cumplidas, del hecho de que podemos colmar esta necesidad a través de nuestra actividad (Fraisse, 1963, p. 174). En relación a los campesinos de la Cabilia, Bourdieu (1990, p. 235) insistía en la necesidad de tener sensación de poder sobre el presente para poder concebir la transformación y control del futuro. De hecho, hay estudios psicológicos que demuestran que dentro de la escuela actual, los niños que tienen éxito piensan más en el futuro y tienen perspectivas temporales más amplias que los últimos de la clase (Fraisse, 1963, p. 174). Por ello, la posibilidad de concebir un futuro diferente del presente sólo aparecerá en determinado momento del desarrollo cultural en que el ser humano comience a confiar en su iniciativa y capacidad de trabajo como instrumentos que garanticen su supervivencia; es decir, en el momento en que el grado de dominio sobre los efectos que pueden tener los fenómenos naturales sea tal que la naturaleza no se imponga ya como algo amenazante cargado de riesgos para la vida de las personas, sino como un mundo exterior objetivable y susceptible de ser controlado en alguna medida. Ello se relaciona directamente con la estrategia económica practicada y la dependencia o control de la naturaleza que ella implique, y como veíamos en las páginas anteriores, con el uso de metáforas para representar la realidad.

Según el psicólogo cognitivo Ulric Neisser, percibir el tiempo consiste en un proceso cíclico de tres fases: 1) entrada de información desde el mundo exterior, 2) aplicación de un cierto esquema para organizar e interpretar esa información, y 3) iniciación de nuevas expectativas de percepción, dependiendo de cuál sea la información que entre desde el exterior (Gell, 1996, p. 230) (Fig. 10).

Esto podría traducirse, en los términos que estamos manejando, en que la percepción del tiempo está en función de dos factores: el tipo de representación de la referencia de orden que utilicemos –metonímica o metafórica– y las experiencias que ordenemos con ella (una vez seleccionado el marco posible de experiencia a través del primer factor). De ello depende que el tiempo se perciba subjetiva u objetivamente, como tiempo experimentado o tiempo físico, como Tiempo de serie B o Tiempo de serie A en la definición de Gell (1996, p. 157), o cíclica o linealmente (Farris, 1995, pp. 112-113; Munn, 1992, p. 101). Debe quedar claro, no obstante, que todas las sociedades tienen la capacidad de percibirlo de todas esas formas, aunque cada una de ellas enfatiza una u otra, dando como resultado la subordinación de un modo de percepción sobre el otro (Farris, 1995, p. 113). Se trata, simplemente, de un trasunto del modo priorizado de representación general de la realidad, metonímica o metafórica, pues aun cuando ambas suceden en todas las sociedades, cada una construye la realidad dando prioridad a sólo uno de esos modos de representación.

Si nuestra representación de los fenómenos de la realidad se construye a través de signos metonímicos, entonces el «esquema» al que se refiere Ulrich Neisser en su punto 2 consiste en un esquema recurrente y cerrado –las puestas de sol o las mareas–, que vuelve una y otra vez a ordenar el mundo a través de fenómenos que contienen muy escasa variación. De esta forma, sólo podrán referirse a él, y en consecuencia, ser ordenadas, experiencias igualmente recurrentes, prácticas de vida o hechos de la naturaleza que sigan el mismo ritmo que los fenómenos de la naturaleza que sirven como referencia de orden.



Para que exista la sensación de un futuro diferente es necesario:

1) el deseo de algo más;
2) la conciencia de la posibilidad de conseguirlo.

1) No se desarrolla a menos que 2) haya sido ya experimentado.



Relación estructural entre complejidad socioeconómica, control material de la realidad y aumento de la percepción lineal del tiempo

Fig. 10. Proceso de percepción del tiempo, según Ulric Neisser (Gell 1996, p. 230), y relación estructural que cabe derivar de ello.

Resulta coherente el hecho de que los grupos con escasa división de funciones o especialización del trabajo, es decir, con escasa capacidad de dominio sobre los fenómenos de la naturaleza, consideren un riesgo la transformación de su situación actual, pues sólo tienen la seguridad de que sobrevivirán si se mantienen las circunstancias que conocen. De ahí que rechacen la transformación y el cambio desde la base más profunda de su estructura de pensamiento, de su percepción de la realidad. Esto se consigue porque el uso de metonimias que los caracteriza representa un presente inmutable, que sólo tiene capacidad para contemplar un cambio recurrente y conocido, que por tanto no resulte amenazante. Dado que, a su vez, la variación de actividades es nula o reducida (ampliándose en relación directa con el aumento del control material de la realidad), la expectación que produce el futuro es igualmente muy reducida, pues ya se sabe (y sobre todo se desea) que va a ser como es el presente, que a su vez consiste sólo en una insaciable repetición de lo que fue el pasado. Digamos que mientras nosotros pretendemos modificar el pre-

sente para asemejarlo a un futuro que imaginamos, los grupos que no han alcanzado determinado nivel de control material de la realidad (es decir, de división de funciones y especialización del trabajo) sólo intentan construir un futuro a la medida del presente que ya conocen. Y que esto se consigue a través de un «esquema» construido con representaciones metonímicas de la realidad. La información que en él introducen es la de su propia rutina, que procura respetar siempre la «tradición», es decir, la recurrencia, la ausencia de modificación, porque, por un lado, su sistema de ordenación de la realidad no les permite introducir experiencias novedosas, pero, por otro, precisamente tienen ese esquema porque el escaso control material que tienen sobre la realidad los lleva a no desear modificar sus condiciones de vida. Podríamos decir que existe una relación estructural entre:

- mayor control material de las circunstancias de vida,
- mayor individualización,
- más confianza en que la supervivencia depende de nuestra iniciativa y trabajo,
- menor resistencia al cambio,
- más expectativas de futuro,
- más sensación de «tiempo lineal».

En grupos de escasa complejidad socioeconómica la percepción del tiempo será, por tanto, cíclica y centrada en el presente. Éste se irá ampliando a medida que el grupo introduzca en el «esquema» mayor variación de actividades. Pero si la realidad se ordena y construye a través de dos parámetros, el tiempo y el espacio, el hecho de que la transformación que el tiempo mide intente negarse a través de una reducción al mínimo de la variación posible de actividades, significa que el espacio –la referencia estática– se prioriza como referencia de orden de la realidad. En efecto, las sociedades de escasa complejidad socioeconómica perciben su realidad a través de referencias espaciales. En esto consiste el mito, como comprobaremos después.

Al hablar de la percepción del tiempo, cabe diferenciar la percepción de una «secuencia» de tiempo y la de una «cronología». La primera deviene de la experiencia personal de las cosas, del flujo constante que es la vida. La segunda, sin embargo, supone la imposición de unos ciertos parámetros culturales para organizar las experiencias pasadas en un sistema ordenado y extrapersonal. Por ello, mientras que la noción de una secuencia temporal es común a todos los grupos, la existencia de una cronología sólo se producirá cuando a) el grado de individualización de la sociedad sea coherente con el uso de metáforas para representar el tiempo, y b) la división de funciones lleve a una diversificación tal de actividades que no sea posible ordenar los hechos de la experiencia a través de un concepto recurrente del tiempo que sólo alcance a tener presente lo experimentado vivencialmente (cfr. Leenhardt, 1997, pp. 87-100). Todos esos rasgos aparecen cuando la complejidad socioeconómica alcanza cierto nivel, es decir, cuando el grado de diferenciación de actividades de un grupo social exige una cierta coordinación y sincronización para que resulten operativas para la supervivencia, por lo que será en este momento cuando el tiempo adquiera otra de sus funciones: la función sociológica, de coordinar e integrar las distintas funciones sociales del grupo. Es en este momento, que coincide con la percepción de una definitiva separación entre naturaleza humana y no humana, de Ciencias Sociales y Físicas, de Sujeto y Razón Universal, cuando aparece la idea de la existencia de un «tiempo físico» u «objetivo», exterior a las personas, que caracteriza a lo exterior al «yo», a la naturaleza no humana, y que se

puede medir. Todo ello sucedió en nuestra tradición histórica en el siglo XVI, coincidiendo con la desacralización definitiva del espacio y la prioridad del tiempo en la selección y ordenación de la realidad (lo iremos viendo en la segunda parte de este libro), aunque ha aparecido también en otros momentos históricos dentro de tradiciones culturales distintas. Es el caso de los grandes imperios americanos, o chinos, por ejemplo. La diferencia con la tradición occidental es que en esas otras, el tiempo que se medía seguía teniendo una connotación mítica o sagrada. La complejidad socioeconómica había aumentado y, por lo tanto, los fenómenos de movimiento recurrente de la naturaleza ya no servían como instrumento de ordenación de unos cambios cada vez más frecuentes. De esta forma, las jerarquías dominantes –que por estar en posición de mayor control de la realidad habían desarrollado más la individualización y, en consecuencia, la representación «metafórica» o científica del mundo– empiezan a cartografiar el espacio y a inventar calendarios con que regular el tiempo. Pero la base campesina –donde la individualización se iba generando a un ritmo muy inferior al occidental, debido a que en ninguno de esos lugares se potenciaba la autonomía de las unidades familiares, tal y como sí sucedió en Europa– sigue dotando a este nuevo instrumento del carácter mítico que para ellos tiene toda la interpretación de la realidad. Y así, consultarán, como un oráculo, el carácter fasto o nefasto de los días del calendario para emprender actividades, como si semejante invento no fuera sino una nueva y útil expresión de los deseos de la divinidad.

Por ahora, y después de lo dicho, podemos volver a hacer una lectura de la transformación estructural que sufre la percepción del tiempo en los siguientes términos: entre las sociedades caracterizadas por una menor complejidad socioecónomica –como son las de cazadores-recolectores–, la percepción del tiempo parece referida exclusivamente al propio flujo vital, con una invasión absoluta del sentido del presente en todos los órdenes del pensamiento. A medida que la sociedad se «divide» –en el sentido de P. Clastres (1981)–, la necesidad de organización del sistema productivo lleva al desarrollo de parámetros extrasomáticos como referencia de tiempo. Sin embargo, éstos estarán relacionados siempre con recurrencias de la naturaleza, de manera que seguirá siendo la secuencia y no la cronología la base sobre la que organizar la experiencia del tiempo (Leenhardt, 1997, p. 89; Elías, 1992). En este momento, que puede corresponder a sociedades del tipo de las de agricultores de roza, todo el ciclo productivo se contempla aún como una unidad, ya que los resultados económicos siguen siendo controlados por el agricultor y no se separan de su propio ciclo de trabajo (Bourdieu, 1990, p. 230). Por ello, el lapso de tiempo que ahora constituye el presente es más amplio que la mera experiencia real del presente, incluyendo un pasado cercano retenido y un futuro anticipado que dan cabida a todo el ciclo productivo. Todo ello se incluye bajo la consciencia de un presente amplio, pura recurrencia, en el que el cambio a lo desconocido no se contempla. Estos grupos viven en un eterno presente en el sentido de que nada diferente de lo ya ocurrido se contempla como horizonte de posibilidad futura (cfr. Leenhardt, 1997, pp. 96-97). Las consecuencias de la acción presente no son sino la repetición del pasado inmediato. La vida es un ciclo siempre recurrente, que no admite transformaciones. Por ello, los fenómenos cíclicos de la naturaleza siguen constituyendo referencias perfectas para el cómputo y planificación de las acciones en estas sociedades. Todavía no es necesario el desarrollo de cronologías con que poder retener y medir sucesos que escapen al ciclo productivo en que se está inmerso. Dicha necesidad sólo surgirá cuando la complejidad del sistema productivo y

social alcance un nivel tal que los resultados de las acciones presentes escapen al control y plena previsión de los agricultores que las realizan. Si esto sucede es porque el sistema social va manifestando una división del trabajo cada vez más compleja, de forma tal que la interdependencia de distintos sectores sociales va creciendo y que su dependencia de la naturaleza va disminuyendo. Es decir, la creación de una cronología no sólo estará en relación con el desarrollo de un sistema socioeconómico cada vez más complejo, sino también con un cambio determinado en la percepción de las personas en relación al grupo social y de éste en relación a la naturaleza. La creación de una cronología implica una cierta independencia del orden social respecto del natural y un desarrollo de la conciencia individual frente a la identidad mucho más comunitaria que había caracterizado los estadios precedentes. Sólo en estas condiciones se produce una representación metafórica de la realidad, y por tanto del tiempo, que es precisamente en lo que consiste el desarrollo de los relojes o de los calendarios. Recuérdese, sin embargo, que mientras es necesario que semejante relación estructural exista para que aparezcan los calendarios, una vez inventados éstos por una jerarquía dominante, más individualizada que el resto, el calendario puede utilizarse por quienes no han desarrollado esa individualidad y no participan de posiciones especializadas en el trabajo social. Pero entonces, si esto sucede, el tiempo no estará desacralizado, porque la realidad en general seguirá sin estarlo, de forma que no medirá un tiempo físico y ajeno a los humanos, sino los deseos de la divinidad. En este sentido, seguirá siendo utilizado metonímicamente por quienes no hayan desarrollado un grado de individualización que les lleve a sentirse sujetos y agentes de sus propias acciones.

La experiencia del tiempo se va transformando así en un correlato directo del desarrollo de la complejidad social y tecnológica, como tan magistralmente analizara N. Elías (1992). Este autor señalaba que la variación de la necesidad de un reconocimiento ordenado y unificado del tiempo varió de acuerdo con el crecimiento y declive de unidades estatales, con el tamaño y el grado de la integración de sus gentes y sus territorios, y el correspondiente grado de diferenciación y alcance de sus lazos comerciales e industriales. Sólo a partir de la necesidad de coordinar distintas actividades comienzan a surgir conceptos como *año, mes* y *hora*, que constituyen términos objetivos para la regulación social, por lo que no tienen significados cambiantes –a diferencia de *pasado, presente* y *futuro*, que incluyen la subjetividad del observador, por lo que su significado cambia.

De todo ello se sigue que siempre existe una experiencia subjetiva o psicológica del tiempo, consustancial al hecho de conocer la realidad, y una regulación objetiva o social del tiempo. Ésta puede utilizar signos metonímicos o metafóricos de representación. Cuando la complejidad no es alta, se utilizan los primeros, porque la identidad relacional de los miembros del grupo social se corresponde estructuralmente con ello, pero también porque la variación de actividades dentro del grupo se adapta a los ritmos recurrentes de los fenómenos de la naturaleza. En este caso, dado que el signo utilizado para representar el tiempo pertenece a la misma realidad que se intenta ordenar temporalmente, no se establece la distancia racionalizadora que un signo metafórico implica. De aquí que la percepción del tiempo sea siempre subjetiva y emocional. Sin embargo, a medida que el grupo social se divide y diferencia dentro de sí, aumenta la necesidad de autorregulación de sus individuos y de coordinación de sus esfuerzos, y de nuevo a su vez, la individualización como modo de identidad, lo que permite el uso de referencias metafóricas del tiempo que dan cuenta de actividades tan cambiantes como las que ahora el grupo

se atreve a realizar. Se abre entonces progresivamente la brecha entre una percepción subjetiva del tiempo y una regulación objetiva de él.

Quizá pueda resultar útil analizar la modalidad que adopta nuestra percepción actual del tiempo, como caso práctico a través del cual entender cómo funciona su construcción social:

En nuestra sociedad hemos alcanzado el máximo control conocido de los fenómenos naturales –o dominio sobre sus efectos, cual es el caso del control de las enfermedades, protección frente a los desastres, etc.–, lo que, como hemos repetido tantas veces, discurre asociado a un desarrollo de la individualidad. Todo ello implica que confiamos en que nuestra supervivencia está en nuestras manos, y que depende de seguir mejorando los modelos metafóricos (o científicos) de representación de la realidad que, hasta ahora, han conseguido explicarnos, con suficiente precisión y acierto, los mecanismos causales que gobiernan los fenómenos naturales, para de esta manera, poder preverlos. Es decir, nosotros no rechazamos el cambio, sino que lo valoramos como algo positivo, dada la experiencia que tenemos de que el cambio social del pasado nos ha conducido a tener cada vez mayor control material de la realidad.

Por otro lado, que nuestra representación de la realidad sea metafórica significa que está ordenada a través de referencias de tiempo y espacio que son arbitrarias, inventadas por los humanos e integradas por signos que no forman parte de ningún fenómeno de la naturaleza. En consecuencia, se trata de referencias transformables, de forma tal, que a medida que la variación de actividades y posibilidades de contemplar el cambio fue aumentando, el «esquema» al que se refería Neisser pudo transformarse para admitir más variación; es decir, para hacerse más lineal. A su vez, la información procedente del mundo exterior que se interpretaba con este esquema podía ser más variada, con lo que, progresivamente, la expectación que el futuro producía se ampliaba sin cesar, y las posibilidades de contemplar cambios para darle un contenido se hacían correlativas a los cambios experimentados en el pasado. Esto fue haciendo que el énfasis que al principio se depositaba en el presente fuera trasladándose al futuro, pues la realidad experimentada era cada vez más dinámica. De esta forma, la referencia temporal para ordenar la realidad adquiría cada vez mayor «visibilidad» cognitiva, pues organizaba experiencias más variadas. Y esto sólo se podía conseguir priorizando su función frente a la del espacio.

La realidad que nosotros percibimos parece dar más importancia al tiempo que al espacio, al contrario que la vivida por los grupos cazadores-recolectores. De hecho, se ha dicho que la principal obsesión de nuestra sociedad no es el sexo, ni el dinero, sino «no malgastar» el tiempo (Grafton, 1995, p. 140), lo que trae a colación otra diferencia respecto del concepto de tiempo de aquellos: nosotros hemos reificado de tal manera la realidad que tratamos también al tiempo como si fuera un objeto al que pudiéramos manipular o dar uso. Esto tiene que ver con la forma metafórica en que lo representamos: dado que los signos son cambiables para conseguir progresivos ajustes a la realidad que observamos, llegamos a creer que el orden temporal de la realidad existe al margen de los signos con que lo representamos, pero no es verdad. La realidad está ordenada sólo porque nosotros referimos sus hechos a unas referencias que establecen series, simultaneidades o secuencias. Lo único cierto es que los fenómenos de la naturaleza son dinámicos y que, por tanto, la transformación forma parte de ellos. Pero el modo en que contemplemos ese dinamismo, seamos o no conscientes de él, lo aceptemos o rechacemos, creamos o no que presenta un orden, depende de las referencias que utilicemos para

representar el parámetro que denominamos tiempo. Lejos de tener conciencia de esto, dado que nosotros inventamos los signos y los perfeccionamos, acabamos por creer que podemos controlar el tiempo, demostrando esa confianza a través de las múltiples expresiones de nuestro lenguaje en que el tiempo es valorado como dinero, como un recurso o como un bien de primera necesidad («ahorrar tiempo», la expresión inglesa «to spend time» –pasar o literalmente «gastar» el tiempo, «me costó una hora», «invertí mucho tiempo», «¿te queda tiempo?», «perder el tiempo», «no tener tiempo suficiente para...», etc., etc.) (Lakoff y Johnson, 1980, pp. 7-9). El tiempo, como el espacio, son considerados en nuestra cultura como marcos para la acción, para el movimiento y la transformación, para el cambio. Se conciben como abstracciones en sí mismas, sin necesidad de dotarlas de un contenido concreto (Entrikin, 1991, pp. 43-44). Ambos parecen marcar el límite para la experiencia posible, una experiencia que, además, puede ser creada «ex novo»: podemos construir un futuro a la medida de nuestros deseos y dotar al espacio de contenidos distintos. Pero esto sólo sucede porque nuestras referencias de tiempo, al no confundirse el signo de representación con la realidad que representa, tienen todas ellas un contenido emocional similar –inexistente–, son referencias homogéneas. Ello implica que podemos cambiar los signos sin que perdamos la orientación, por un lado, y por otro, que podemos transformar la realidad ordenada, pues bastará cambiar de nuevo los signos para ajustarlos a la nueva situación y volver a reajustar nuestra orientación.

Como podrá fácilmente imaginarse, el desarrollo de la Revolución Industrial marcó la prioridad definitiva de toda esta manera de entender la realidad a través de las referencias temporales y espaciales que venían desarrollándose desde el comienzo de la individualización y, por tanto, del uso de la razón como categoría básica para comprender el mundo y de la metáfora para representarlo. Es a partir de ese momento cuando se generaliza el uso de los relojes personales (indicando la internalización de la necesidad social de sincronización de los esfuerzos) y cuando el tiempo adquiere ese valor sociológico de coordinación e integración social que hasta entonces no se había generalizado. Este tiempo homogéneo y cuantitativo que usamos, gastamos, controlamos y vendemos en el mercado de trabajo no es un universal humano (Elías, 1992, prefacio), sino que se desarrolló paralelamente a la división de funciones y especialización del trabajo del mundo occidental, lo que es lo mismo que decir, al proceso de individualización.

Podría resumirse la percepción del tiempo en sociedades con elevada división de funciones y especialización del trabajo a través de los siguientes rasgos, interrelacionados estructuralmente:

- Sensación del tiempo con énfasis en el futuro.
- La realidad se percibe de forma dinámica.
- El tiempo es la referencia de orden y percepción que se prioriza.
- El tiempo necesita de una representación que admita la variación y la no recurrencia.
- La representación de la realidad es metafórica, pues el sujeto se considera separado de la naturaleza exterior.
- Tienen que «inventarse» modos de representación que no estén contenidos en la naturaleza que se representa para poder representar su cualidad dinámica: los relojes, los calendarios.
- Como la división de funciones dentro del grupo social ha aumentado (y de

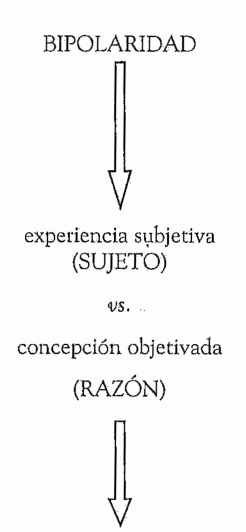
ahí el control sobre la realidad), es necesario sincronizar las actividades sociales: es necesario internalizar la autorregulación del comportamiento.
- El tiempo externo, referencia social, lineal, no emocional, como cualidad de la realidad exterior, de la naturaleza no humana, se impone.

Ahora bien: si ésta es la percepción del tiempo que va ganando terreno a medida que la individualización se incrementa, adquiriendo la plena prioridad social a partir de la Revolución Industrial y de la modernidad, no por ello deja de existir una percepción subjetiva o «emocional» del tiempo. Recordemos que, precisamente, la modernidad viene definida por dos categorías básicas: el Sujeto y la Razón Universal. Por tanto, mientras que la aplicación de la Razón al modo en que la naturaleza se ordena temporalmente produce la convicción de que existe un tiempo físico y objetivo, la percepción subjetivizada de la realidad produce a su vez la convicción de que no todos los intervalos de vida tienen la misma duración. Es decir, a partir de la modernidad, se radicaliza la polaridad en la percepción del tiempo (Fig. 11), percibiendo la «secuencia» y la «cronología» como dos aspectos diferentes de la cualidad temporal del mundo. Sin embargo, esta disociación sólo tiene que ver con la propia de toda la percepción moderna.

Es a esta bipolaridad a la que antes me refería vulgarizando el uso del término «esquizofrenia», porque nosotros oponemos la experiencia subjetiva del tiempo a la concepción objetivada de él (Sujeto *vs* Razón). Esto da como resultado el hecho de que *sentimos* que el presente tiene distintas «duraciones» dependiendo de la intensidad emocional que implique la actividad que estamos desarrollando, aunque *sabemos* que cada referencia de tiempo tiene siempre la misma «duración». Y, por otro lado, que *emocionalmente* estamos vinculados al presente como modo de identidad –vivimos, en general, intensamente el presente–, aunque *racionalmente* depositamos las referencia de identidad en el pasado y en el futuro –sabemos que somos el resultado de lo que fuimos y pensamos que no seremos en realidad hasta que no lleguemos a ser lo que queremos ser.

No es extraño que con semejantes polaridades de percepción y ante la falta de referencias que supone la pérdida de la tradición implícita al desarrollo del individualismo, el sujeto de la modernidad se vea inmerso en un océano de dudas y en crisis constantes. No es extraño, tampoco, que la percepción del tiempo dentro de nuestro grupo social pueda variar dentro de distintos colectivos o de individuos incluso, dentro de los márgenes de posibilidad que marca nuestra cultura.

En efecto, como ya señalábamos antes, debido a la extrema división de funciones dentro de nuestro grupo social, existen personas que han accedido a posiciones sociales desde las que disfrutan de mayor control sobre sus circunstancias de vida que otras. Como insisto en que creo que aquí juegan relaciones estructurales, esas personas tendrán a su vez una identidad más individualizada, lo que quiere decir también, una mayor conciencia de separación entre su interior y la realidad exterior, lo que les lleva a objetivar ésta, a describirla a través de modelos metafóricos de representación y, en consecuencia, a controlarla en cierta medida. Estas personas que tienen experiencia de controlar las circunstancias en las que viven no temen al cambio, y además, su individualización sólo puede cumplimentarse a través de la conciencia de que tienen deseos que las definen y que pueden satisfacer. Y los satisfacen a través del cambio. Así pues, su trayectoria vital puede incluir experiencias muy variadas, de las que han salido seguros de tener control, lo que hace que conciban un futuro abierto y lleno de posibilidades de cambio. Dado que se realizan muchas actividades dis-



Sentimos que el presente tiene distintas «duraciones» dependiendo de la intensidad emocional que implique la actividad que estemos desarrollando *vs.* *Sabemos* que cada referencia de tiempo tiene siempre la misma «duración»

Y

Emocionalmente estamos vinculados al presente como modo de identidad *vs.* *Racionalmente* depositamos las referencias de identidad en el pasado y en el futuro

Fig. 11. Percepción del tiempo en la sociedad moderna occidental.

tintas, la diferencia entre pasado y presente, y por tanto, entre presente y futuro parece crecer, y de ahí la sensación de «velocidad» en el tiempo. A más variación de la información que se introduce en el esquema a que Neisser hacía alusión, más sensación de que las secuencias temporales son más breves y de distinto carácter, y en consecuencia, mayor sensación de que el tiempo «pasa muy deprisa» y de que tiene una estructura claramente lineal, indefinida, sin volver nunca al mismo sitio.

Sin embargo, en grupos sociales o individuos que no ocupan las mismas posiciones de control, y que por tanto, en relación estructural, no estarán tan indivi-

dualizados ni presentarán tanto alejamiento emocional de la realidad que les circunda, el tiempo se vivirá de otra forma: por un lado, no desearán los cambios en igual medida, pues siempre entrañarán algo de riesgo que puede no compensar. En consecuencia, aumentará el miedo a cambiar o la angustia que producen las situaciones desconocidas. Si no se controla demasiado el presente que se conoce, quizá no se controle nada el futuro que se desconoce (¿se recuerda lo de «más vale malo conocido que bueno que conocer»?). De esta forma, se limitará la variedad de experiencias posibles, reduciéndose así la diferencia entre pasado y futuro. Éste ya no producirá tanta expectación como en el caso anterior, por lo que la vida estará más centrada en el presente y el tiempo remitirá su aparente velocidad. A su vez, la experiencia del tiempo parecerá menos lineal, menos disparada hacia la expectativa desconocida del futuro, y mantendrá un diseño más cíclico y repetitivo. A esto me refería al principio cuando decía que la percepción del tiempo está en función de dos factores: el tipo de representación de la referencia de orden que utilicemos –metonímica o metafórica–, y las experiencias que con ella ordenemos. Porque la referencia priorizada será metafórica cuando una gran parte del grupo social haya adquirido una identidad individualizada consustancial a la división de funciones y especialización del trabajo que le caracteriza, pero las diferencias de poder y control resultantes entre los distintos individuos hará que puedan variar las experiencias que se introduzcan en el esquema, dando lugar a variaciones de percepción dentro del esquema general.

Los grupos que priorizan una percepción metonímica, sin embargo, tienen menos posibilidades de introducir variación en la gama de sus experiencias, lo que se corresponde con su deseo de no hacerlo por la escasa capacidad de modificar las circunstancias en las que viven. Si nos ponemos en el otro extremo posible al de nuestra sociedad, en el caso de las sociedades con menor división de funciones y especialización del trabajo, las de cazadores-recolectores, podemos comprobar cómo se caracterizan por una percepción del tiempo basada sólo en su experiencia subjetiva o existencial. Para ellos no existe la posibilidad de medir un tiempo que no sea el de su propia actividad, porque no han desarrollado referencias externas a ello, ni necesitan sincronizar distintas actividades; las que desarrollan, siguen los ritmos de la naturaleza (de los días y noches, del comportamiento de las plantas y los animales, de las estaciones...), que dan cabida a toda la variación que pueden contemplar. Así pues, estos grupos no sufren la bipolaridad que el aumento de la complejidad socioeconómica implica: viven en el presente, emocional y racionalmente, porque el presente es su única referencia de identidad. Poco a poco, como decíamos antes, este presente se ampliará como un pasado-presente-futuro repetido y ya conocido a medida que vayan variando las actividades. El futuro comenzará a vivirse como «anticipación» de un nuevo presente hasta que las actividades se transformen lo suficiente como para incluir el cambio novedoso, dando con ello lugar al inicio de la bipolaridad.

Como ha quedado ya señalado, las sociedades darán prioridad al parámetro tiempo o espacio como ejes sobre los que hacer discurrir la realidad en la que viven, dependiendo del carácter estático o dinámico de las actividades que contemplen. Es decir, a mayor variación de sus actividades, mayor prioridad se dará a la referencia más dinámica, pues en correlación mutua, se necesitará utilizar un esquema de orden que permita contemplar la variación y lo no conocido para hacerse cargo con efectividad de la realidad. De esta manera, existe una indisociable relación entre percepción del tiempo y percepción del espacio. Si una se transforma es porque la otra está sufriendo a su vez una modificación semejante en términos cualitativos.

V El espacio

Podríamos decir que el espacio es la referencia estática de orden de la realidad. Por ello, será el parámetro priorizado por aquellas culturas cuya sensación de seguridad no deviene del cambio constante, de las posibilidades que el futuro ofrece, sino del mantenimiento de las circunstancias que se conocen, de la recurrencia de un eterno presente. Siguiendo las correlaciones estructurales de las que venimos hablando (véase también Hernando, 1999a), estos grupos serán aquellos que dispongan de una menor capacidad de controlar materialmente la naturaleza no humana, lo que se relaciona con el desconocimiento de la lógica particular que rige sus fenómenos. Esto significa, a su vez, que no habrán desarrollado modelos metafóricos (o científicos) para su representación, sino que los percibirán y comprenderán a través de modelos metonímicos.

Appadurai (1988) llamó la atención sobre la asociación que comúnmente se establece entre el concepto de «nativo» y la idea de inmovilidad, y sobre todo de la connotación que ésta suele revestir de «confinamiento» espacial. El problema que tiene para él esta asociación es que reviste implicaciones morales e intelectuales claras (Appadurai, 1988, p. 37), pues solemos imaginar grupos cuyo modo de pensamiento les incapacita para liberarse de la prisión del espacio. En este sentido, existe la convicción de que mientras nuestra relación con el espacio es contingente (Entrikin, 1991, p. 63), la de los considerados «nativos» es necesaria. Y no es así: nuestra vinculación al espacio es tan necesaria como la de ellos, pues no podríamos vivir en un universo no ordenado espacialmente; la diferencia consiste en que nosotros utilizamos unas referencias no contenidas en la realidad para representarlo, mientras que ellos utilizan como referencias de orden elementos que pertenecen a la propia naturaleza, lo que les impide ordenar paisajes que no conozcan vivencialmente o modificar ése en el que se desenvuelven. Ya hemos ido viendo todas estas cuestiones, pero vamos a profundizar un poco más.

La relación que tienen los grupos de menor complejidad socioeconómica con lo que solemos denominar «espacio» se va transformando en dos sentidos cuando aumenta la complejidad: por un lado, se van adoptando referencias metafóricas que permiten ordenar territorios que no se han experimentado vivencialmente, por los que no discurre la actividad del grupo; ello los convierte en esferas de realidad sobre

las que se cree tener cierto control, pues se las ha ordenado, lo que lleva a su vez a que se puedan recorrer sin miedo –o mejor, sin angustia de perder la orientación–. Esta transformación discurre correlativamente al desarrollo tecnológico (y todo ello a la complejidad socioeconómica que define al grupo), de forma tal que se va produciendo a medida que se pierde el miedo a los cambios y al riesgo que implican. Esto nos lleva al segundo «sentido» de la transformación al que nos referíamos: a medida que aumenta la complejidad, el espacio, parámetro estático, va dejando su lugar al tiempo, referencia dinámica, como eje priorizado de ordenación de la realidad.

Entre los grupos de escasa complejidad socioeconómica no se busca el cambio, que sólo supone amenaza en una realidad en la que sólo es posible la orientación cuando mantiene fijas sus referencias (como trasunto coherente del orden social). Por ello, el pensamiento se expande sobre el eje menos «arriesgado», el más estático (Tuan, 1977, p. 179), con menos implicaciones de cambio: el espacio. Por eso, cuando la individualidad no se ha desarrollado, el espacio constituye el parámetro dominante de orden de la realidad y la metonimia su modo de representación. Dado que una representación metonímica de un determinado fenómeno siempre implica una relación emocional con él, entre estos grupos el espacio se connota de emoción y sentido y adquiere funciones de identidad que los grupos de mayor complejidad socioeconómica depositan en el tiempo.

Se comprende así que su percepción del paisaje, del espacio hecho identidad, no sea imaginable desde nuestro orden de racionalidad: mientras nuestra fantasía se agota en proyectos de futuro, en planes y transformaciones, en diseños de una vida más satisfactoria que la del presente, la de cazadores-recolectores y agricultores de roza, por ejemplo, consigue los mismos resultados gratificantes, el mismo efecto sedante frente a la insatisfacción mediante la atribución de una vida no observable al espacio en el que viven. Mientras para nosotros la realidad amplía sus umbrales para quedar constituida más por lo que se prevé que por lo que existe, más por el movimiento posible que por la parada en que se está, más por la proyección de lo existente que por lo existente en sí, para aquellos grupos sin modelos metafóricos de representación de la realidad, el presente, el acto, la parada, lo que existe, es el ingrediente fundamental de la constitución de aquella. Para nosotros el espacio es movimiento y el tiempo, futuro. Para otros grupos, en cambio, el primero es pausa y el segundo, presente (cfr. Tuan, 1977).

Todas las referencias etnográficas al espacio en grupos cazadores-recolectores o agricultores que no poseen modos de intensificación económica –Thornton (1980, p. 173) al estudiar a los Iraqw de Tanzania, Dietler y Herbich (1993) a los Luo de Kenia, Bourdieu (1990) a los campesinos de la Cabilia argelina, Grebe (1987) a los mapuches de Chile, Leenhardt a los canacos de Nueva Caledonia o Skar (1981) a los Quechua del altiplano peruano, por ejemplo– insisten en que la referencia a la propia actividad constituye el parámetro básico de su percepción de tiempo y espacio. Es decir, su percepción tiene lugar desde la subjetividad, y no a través de su representación en pautas objetivadas. Y dicha conclusión parece independiente de la mayor o menor movilidad de los grupos sobre el terreno, residiendo las necesarias diferencias respecto de la percepción del espacio entre grupos nómadas y sedentarios, al parecer, en otros aspectos menos esenciales. Al menos, así parece reflejarse en las generalizaciones que al respecto hace Hobbs (1992), en su análisis de la relación con el espacio de los beduinos Ma'za del desierto egipcio. Siguiendo sus conclusiones, el espacio de los nómadas no es uno integrado por marcadores terri-

toriales que representan igual experiencia para toda la comunidad, sino experiencias individuales de sus miembros. Así, puede entenderse, por ejemplo, que los beduinos Ma'za utilicen una misma palabra para designar a una persona que pasó mucho tiempo junto a un tipo de árbol, a ese árbol y al lugar que ocupa, demostrando así asociaciones de personalidad, lugares y árboles perennes (Hobbs, 1992, p. 85).

Espero poder empezar a transmitir la idea de que la percepción del espacio constituye un parámetro de construcción social de la realidad, y no una dimensión dada, ni un continente existente que se dota de distintos contenidos según el momento histórico. Cuando la percepción tiene lugar a través de lo que hemos denominado representaciones metonímicas, cuando es la experiencia la que confiere valores distintos al espacio, la que hace heterogéneos sus contenidos, entonces el significado *pertenece* a cada uno de los rasgos del espacio. Pero además, la percepción del espacio, como de toda la realidad, está completamente antropomorfizada. Es un hecho que al ser la percepción una cualidad sensorial del ser humano, éste constituye siempre el centro del mundo que percibe, utilizando su cuerpo para organizar la percepción (Tuan, 1977, p. 41). Es decir, en cualquier cultura, la persona es siempre «la medida de la dirección, la localización y la distancia», por lo que «las proposiciones espaciales son necesariamente antropocéntricas» (*ibidem*, pp. 44-45). Resulta curioso, en este sentido, comprobar la unanimidad general respecto de las atribuciones de valor que las diferentes culturas dan al lado derecho e izquierdo (cfr. Hertz, 1990) y a las posiciones arriba/abajo y delante/detrás, privilegiando en general, aunque no siempre, el primer término de cada uno de esos pares (Tuan 1977, pp. 37-44).

La religión católica consagró en el mundo occidental dichas conceptualizaciones al situar a los elegidos «a la derecha del Padre» y el Cielo «en las alturas». Al trasladar semejante valoración a los puntos cardinales, y dada la atribución que todas las culturas hacen de un cierto carácter sagrado al Este, por donde aparece la luz, fuente de vida y metáfora de Cristo, la cultura moderna occidental visualiza el Este a la derecha y el Poniente a la izquierda, de manera tal que el Norte queda arriba o delante (dependiendo del número de dimensiones en que nos movamos). Pues bien, esta percepción subjetiva que aún mantenemos del espacio en una cultura donde hemos «desacralizado» casi completamente su significado, nos da una cierta idea de las atribuciones de valor que siempre tiene el espacio para grupos que lo convierten en su principal referencia (las mismas que para nosotros tiene el tiempo). Cuando analizamos nuestra propia percepción del espacio, llegamos a la misma conclusión, lógicamente, a la que nos condujo el análisis de la percepción del tiempo: mientras nosotros lo percibimos a través de la constante bipolaridad que define la identidad moderna, los grupos de escasa complejidad socioeconómica perciben el espacio con una total consistencia: ellos *se sienten el centro de un mundo que creen centrado en ellos mismos* (Fig. 12). Emocional y racionalmente, son el centro del mundo, el único mundo, en realidad. Todo lo que pueda suceder al margen de su mundo no estará ordenado, será caos, luego es posible que exista, pero no entra dentro de su experiencia posible de vida, de lo que les preocupa, de lo que tienen que tener en cuenta para poder sobrevivir. Como bien sabemos, y luego veremos con más detalle, esta gratificante sensación se fue perdiendo poco a poco, pero aún Galileo, en el siglo XVI, fue condenado por la Inquisición por afirmar que la Tierra no era el centro del Universo. No resulta sorprendente que fuera también al genial Galileo a quien, por primera vez, se le ocurriera medir temporalmente los fenóme-

Cultura moderna occidental

BIPOLARIDAD en la percepción del ESPACIO:



experiencia subjetiva o existencial
vs.
concepción objetivada o analítica



NOSOTROS NOS SENTIMOS COMO EL CENTRO DE UN MUNDO AL QUE, SIN EMBARGO, SABEMOS SIN CENTRO.



Representación **metafórica** de la realidad
(Los símbolos utilizados para representar la realidad no forman parte de ella)

Grupos de escasa complejidad socioeconómica

Percepción del espacio basada sólo en la experiencia subjetiva o existencial



SE SABEN EL CENTRO DE UN MUNDO QUE CREEN CENTRADO EN ELLOS MISMOS.



Representación **metonímica** de la realidad
(Como símbolos de la realidad se utilizan hechos y fenómenos que forman parte de ella)

Fig. 12. Diferencias en la percepción del espacio dependiendo del grado de complejidad socioeconómica.

nos de la naturaleza no humana, haciendo observaciones sobre la ordenación y trayectorias físicas de los objetos, iniciando con ello la idea de que existía un «tiempo físico» o «exterior» (Elías, 1992, pp. 112-114), ajeno a los humanos. Los pobres seres humanos cada vez eran más prescindibles, pero paralelamente, y aunque parezca paradójico, cada vez tenían mayor control material sobre la realidad en la que vivían.

Los rasgos que presenta actualmente nuestra percepción del espacio son los mismos, como resulta obvio, que los que caracterizan toda la construcción de nuestra identidad: vienen dados, esencialmente, por la bipolaridad implícita en la doble categoría Sujeto/Razón Universal que definen a la modernidad. Por un lado, como hemos dicho, a medida que la complejidad socioeconómica es mayor, más marcada es la individualización y la creencia de que existe una distancia con el exterior, distancia que nos permite observar objetivadamente esa realidad exterior, es decir, utilizar signos metafóricos de representación. De esta forma, poco a poco, las referencias espaciales de orden se van convirtiendo en modelos abstractos, que representarán la realidad a través de signos de igual peso representativo: mapas, delimitaciones político-administrativas, etc. Si la estrategia «de control», asociada intrínsecamente al desarrollo del individualismo, es la represión de las emociones en la relación con la realidad, que se procura tenga lugar a través de representaciones interpuestas, indudablemente esto sólo puede conseguirse a través de una homogenización de las «cualidades» espaciales de los hechos de la experiencia. Es decir, evitando la heterogenización que implicaría la atribución de distintos valores emocionales en la ordenación espacial o de una especificidad exclusiva al espacio en el que vivimos (Entrikin, 1991, p. 47); o lo que es lo mismo: consiguiendo que cualquier zona quede descentrada y desacralizada (*ibidem*, p. 62; Eliade, 1988, p. 27; Tuan, 1977, p. 91).

En efecto, la lectura mítica, metonímica, del espacio confiere profunda estabilidad a los significados del espacio, ya que no es posible separar significado y significante, símbolo y realidad, naturaleza e instancia sagrada. Sin embargo, dada la posibilidad de transformar o sustituir unos símbolos por otros si la representación del espacio es metafórica –modificar los mapas, las clasificaciones, las dimensiones con que representarlo–, la atribución de significados al espacio en la sociedad moderna occidental, por ejemplo, es profundamente inestable. Cualquier sociedad que utilice ese modo de representación sabe de su capacidad para crear significados nuevos, y por tanto, para crear «lugares», atribuyendo significados distintos a sitios previamente existentes. En este tipo de sociedades, el significado no es inherente a la realidad, sino que puede atribuirse a lugares diferentes (Entrikin, 1991, p. 57).

Además, dada la facilidad de transporte y acceso a lugares previamente inaccesibles –por el aumento de la capacidad tecnológica consustancial a la progresiva división de funciones y especialización del trabajo–, el lejos y el cerca se confunden, dejando de resultar relevantes para la construcción de la identidad. Resulta interesante comprobar cómo a medida que los significados se hacen más inestables, las sociedades caracterizadas por ello dedican proporcional esfuerzo a proteger lugares «significativos»; cómo cada vez son más frecuentes las asociaciones «ecológicas» o «conservacionistas» que buscan preservar el significado de ciertos espacios, como son todos aquellos parques naturales con parajes de especial belleza, sean líneas de costa, espacios salvajes, especiales formaciones rocosas, cuevas, árboles, etc. (Entrikin, 1991, p. 58; cfr. también Tuan, 1977, pp. 196-197). Se trata de un esfuerzo por mantener determinados símbolos a los que vincularse, modos de no perder lo que

consideran modos «humanos» de identidad. Pero esto sólo se percibe así porque son emocionalmente gratificantes, porque la contemplación de su belleza, la respiración de su fragancia o la escucha de sus sonidos «naturales» nos devuelve un sentimiento de equilibrio y paz que sólo puede explicarse por la conexión inconsciente con un significado que lo trasciende, con un orden con el que emocional, míticamente, nos conectamos.

Porque la esquizofrénica bipolaridad en la que siempre nos movemos hace que el modo en que construimos nuestra identidad, y por tanto, la percepción del espacio, esté compuesta por términos muy contradictorios: por un lado, nos sentimos seguros, orientados, identificados, precisamente por alejamiento emocional que el uso de representaciones metafóricas implica. Podemos viajar por España, México o la India sin sentirnos amenazados ni perdidos, si llevamos con nosotros buenos mapas y guías, abundante información escrita. Pero esta sensación de seguridad exigirá, paralelamente a la profundización de la brecha entre el sujeto y la realidad de la postmodernidad, de la conciencia de aislamiento y separación, el perfeccionamiento constante de los modelos de representación. Así que los mapas habrán de ser cada vez más detallados, y sobre todo, la porción de la naturaleza «controlada» mediante su representación no podrá dejar de incrementarse. Diseñar los mapas de Marte o desarrollar cada vez más detallados Sistemas de Información Geográfica por ordenador llegará a hacerse necesario para que cada uno de nosotros sepa dónde está cuando está en su casa, porque la lógica de nuestro modo de identidad, de orientación en el mundo, lo exige. Es decir, este modo de orientación espacial exige ampliar constantemente los límites y la precisión del modelo de representación: exige conocer otros espacios en los que no vivimos, y en los que nunca habremos de vivir. En las escuelas se enseña la geografía de la Tierra, y dentro de poco se enseñará la del Universo, porque si las futuras generaciones siguen profundizando en su aislamiento individualista, como parece indicar el uso creciente de ordenadores e Internet para la relación social, se ampliará, en una lógica ineludible, la objetivación y necesidad de representación y explicación del mundo exterior. Por eso, en nuestra sociedad, es el tiempo lo que nos caracteriza e individualiza, porque los espacios de «otros» (incluso los espacios de nadie) ya forman parte de nuestro propio espacio.

De esta forma, la «localización» va sustituyendo a la «sacralización» como mecanismo de seguridad e identidad en relación al espacio (Foucault, 1986). Ya no vivimos en el único espacio ordenado, ya no somos el centro de ningún universo, porque gracias a nuestros nuevos sistemas de representación de la realidad, nos hemos dado cuenta de que el universo no tiene centros. Pero sin embargo, a pesar de todo ello, no cabe duda de que aún mantenemos entre nuestros mecanismos de orientación una fuerte vinculación emocional a ciertos espacios; que, a pesar de mediar representaciones interpuestas entre el mundo y nosotros, seguimos manteniendo una relación emocional directa con ese mundo; que, en fin, nuestra seguridad de sentir que sabemos dónde estamos no viene dada tan sólo a través de representaciones abstractas, homogéneas, sino que se mantiene el mecanismo que atribuimos a los grupos que no utilizan ésas: para nosotros siguen teniendo una especial significación, un valor de orientación e identidad de enorme peso, los paisajes de nuestra infancia, los olores, los colores, las especies vegetales y animales que poblaban y construían el lugar en el que nos «hicimos» personas. Nuestra sensación de «estar en casa», de saber dónde estamos, de sentirnos seguros, protegidos y orientados, ese reconfortante estado emocional, se recrea una y otra vez cuando esos estímulos sen-

soriales vuelven a producirse, o cuando volvemos a espacios donde la vida ha sufrido momentos de especial intensidad emocional, o de continuada experiencia. Por eso me refería antes a que, también con el espacio, se produce esa bipolaridad esquizofrénica de nuestra percepción, se manifiesta la contradicción implícita de todo nuestro modo de identidad: porque nosotros nos *sentimos* el centro de un mundo, al que, sin embargo, *sabemos* sin centro (Entrikin, 1991, pp. 1-5) (Sujeto *vs.* Razón Universal, subjetividad *vs.* conocimiento científico) (Fig.12).

Este mecanismo será más polarizado en la misma medida en que esté desarrollada la individualidad. Si no lo está, como es el caso de determinados grupos dentro de nuestra propia sociedad, el modo de orientación será menos bipolar y más emocional, de forma que las personas darán menos importancia a conocer la representación de los espacios exteriores para sentirse orientados, limitándose a «vivir» y percibir sensorialmente el propio. Por eso, esta situación caracteriza, también, a los niños en cualquier grupo social, incluso en los más individualizados. La infancia es una etapa de crecimiento que, por la necesidad de cuidado y afecto que necesita, es esencialmente relacional y dependiente, no individual. En consecuencia, su modo de orientación estructuralmente asociado será metonímico, no metafórico, habiéndose de desarrollar éste paralelamente a su entrenamiento –en represiones, educación social, alfabetización...– para la vida en una «sociedad de individuos».

En efecto, los niños no tienen esferas de actuación diferenciadas (hasta que empieza la escolarización, que implica el inicio del uso de recursos metafóricos de representación) y no controlan materialmente sus circunstancias de vida, por lo que, como cabía esperar, sólo viven el presente y dan prioridad al espacio sobre el tiempo como mecanismo de identidad. Yi-Fu Tuan (1977, p. 186) relataba así, por ejemplo, cómo Eugene Ionesco recordaba su infancia: «A la edad de 8 ó 9 años, todo para él era juego y presente. El tiempo parecía un ritmo en el espacio. Las estaciones no marcaban el paso del año, sino, más bien, se extendían en el espacio. Mientras era un niño pequeño, él se situaba en el centro del mundo, que sólo era un fondo decorativo, con sus colores, ora oscuros, ora brillantes, con sus flores y su hierba que aparecían a veces y luego desaparecían, moviéndose hacia él, separándose de él, abriéndose delante de sus ojos mientras él permanecía en el mismo lugar, fuera del tiempo, mirando el tiempo pasar. A la edad de 15 ó 16 años, todo había acabado. El adolescente Ionesco sintió como si una fuerza centrífuga lo expulsara de su inmutabilidad en mitad de las cosas que iban y venían y se volvían a ir. Él estaba en el tiempo, en el vuelo, en la finitud; el presente había desaparecido. Nada quedaba para él sino un pasado y un mañana, un mañana del que él ya sabía que habría de ser pasado».

Espero que no vaya a traducirse lo dicho por la asunción de que la forma de entender el mundo de algunos grupos humanos con escaso control material sobre sus circunstancias de vida es «infantil». Muy por el contrario, la construcción social que hacen de la realidad en la que viven es tan compleja como la que hacen los grupos de mayor complejidad socioeconómica. Insisto en este punto porque aún puede encontrarse en la sociedad esa visión «ilustrada» de la cultura y la historia, según la cual el grado de sofisticación tecnológica implica perfección «moral», desarrollo «humano», mejora de la condición esencial de la humanidad. Y no creo que haya nada más alejado de la realidad.

Las culturas de escasa complejidad socioecónomica presentan una percepción del tiempo y el espacio que sólo puede compararse a la que tienen los niños de cualquier cultura en el sentido de que utilizan metonomias en lugar de metáforas para

representar la realidad, ya que no existe en ellos la distancia de la individualidad. Pero, a diferencia de ellos, utilizan estos parámetros para estructurar una construcción social de la realidad de una sofisticación y una coherencia de tanta complejidad como resulta imposible de atribuir a la mente de un niño. Cuando no se ha desentrañado la mecánica causal que explica la naturaleza, se intenta comprender los fenómenos que la integran a través de una visión de la realidad que utiliza representaciones metonímicas de tiempo y espacio. Nosotros también utilizamos este mecanismo para intentar dar coherencia a aquello que no sabemos explicar a través de leyes de causa y efecto. Esa visión de la realidad, ese mecanismo de comprensión y relación con ella, es el *mito* que, como puede imaginarse por lo que llevamos visto, se funda en parámetros contrarios a los que utiliza la ciencia en su intento de interpretar el mundo. En esencia, el mito es una construcción social de la realidad en la que se da prioridad al espacio frente al tiempo, con todo lo que ello implica respecto de las relaciones estructurales a las que me he venido refiriendo (identidad relacional, metonimias para representar la realidad, escaso control material de ésta y resistencia al cambio).

VI El mito

Se ha escrito mucho sobre el mito como forma de conocimiento y vivencia del mundo. Desde la filosofía (Cassirer, 1972; Pannikar, 1979), la historia de las religiones (Campbell, 1984), o la antropología (desde Tylor, 1871 y Lévy-Bruhl, 1978, pasando por Bidney, 1950, Gotesky, 1952, Eliade, 1988 o Lévi-Strauss 1984) se ha venido prestando atención a esta forma de discurso que constituye la base fundante y el contexto de conocimiento esencial de muchas sociedades.

Como ya señalara J. Campbell (1984, pp. 336-337), «la mitología ha sido interpretada por el intelecto moderno como un torpe esfuerzo primitivo para explicar el mundo de la naturaleza (Frazer); como una producción de fantasía poética de los tiempos prehistóricos, mal entendida por las edades posteriores (Müller); como un sustitutivo de la instrucción alegórica para amoldar el individuo al grupo (Durkheim); como un sueño colectivo, sintomático de las urgencias arquetípicas dentro de las profundidades de la psique humana (Jung): como el vehículo tradicional de las intuiciones metafísicas más profundas del hombre (Coomaraswamy); y como la Revelación de Dios a Sus hijos (la Iglesia). La mitología es todo esto».

Pero no sólo, podría decirse. El mito es una representación imaginaria de aquella parte de la realidad cuya lógica se desconoce, y cuya amenaza necesitamos conjurar para poder alcanzar esa mínima sensación de seguridad que compense la ansiedad que, de otra manera, absorbería nuestras vidas. Sólo que, cuando el dominio sobre los fenómenos de la naturaleza es muy escaso, la orientación y neutralización de las angustias que esta constatación generaría habrán de conseguirse a través de recursos distintos que los que definen a la ciencia, cuya existencia implica ya el desarrollo de ese dominio. Los mitos ayudan a un grupo humano a evitar la frustración y el desamparo (Gotesky, 1952, p. 530), la desorientación profunda que provocaría la percepción de un mundo desordenado, sin lógica (porque no se ha descifrado), pero poderoso y hasta brutal. En resumen, el mito es la forma en que los grupos humanos conjuran su angustia hacia lo desconocido a través de la creación social de una realidad basada en parámetros de tiempo y espacio representados metonímicamente.

Recuérdese que el argumento que aquí se sostiene defiende que se representarán metonímicamente todos aquellos fenómenos de la realidad sobre los que no se

haya desarrollado un control material y, en consecuencia, sobre los que no existan modelos metafóricos o científicos de explicación (véase Figs. 8 y 9). Esto quiere decir que en todas las sociedades existen mitos para dar cuenta de los fenómenos que no se entienden, aunque el ámbito de aplicación del mito será tanto más amplio cuanto menor capacidad de control y, por tanto, de explicación mecánica de los fenómenos de la naturaleza exista en una sociedad. Por ello, creo que puede defenderse una relación estructural entre escasa complejidad socioeconómica / escaso dominio sobre los fenómenos de la naturaleza / escaso conocimiento de la dinámica causal que los explica y, por tanto, de la utilización de modelos metafóricos para representarla / escasa diferenciación de comportamientos dentro del grupo social / identidad relacional o colectiva / inexistencia de la dicotomía sujeto-realidad exterior / utilización de modelos metonímicos de representación, tal y como se recogía en la Fig. 7.

Permítaseme recordar que cuando digo que el modo de representación en el mito es *metonímico*, significa que estamos utilizando como signos de representación de la realidad hechos y fenómenos que forman parte de ella; que no se utilizan símbolos ajenos, como puede ser no ya la escritura, sino todas las posibilidades que ofrece: ecuaciones, hipótesis, clasificaciones, representaciones geométricas o aritméticas, mapas o calendarios; y que, por tanto, no existen reflexiones sobre la lógica que guía semejantes representaciones. Es decir, no se trata de que no se utilicen metáforas en el sentido de homologías de significado –desde este punto de vista, todo el pensamiento totémico sería metafórico (Lévi-Strauss, 1984; Descola, 1992)–, sino de que los signos que se utilizan no forman parte de la misma realidad a la que representan. Desde este planteamiento, que es el que defiendo aquí, el pensamiento totémico (como obviamente el animista) se considera metonímico.

Me interesa también que quede perfectamente claro que mito y ciencia constituyen, ambos, estrategias complejísimas y muy inteligentes para mitigar las angustias que la lúcida comprensión de la inabarcable realidad en la que vivimos nos provocaría. Ambos tienen por objeto orientarnos en la realidad, devolvernos una imagen coherente de quiénes somos y dónde estamos, construirnos una identidad, permitir la supervivencia a través de la creación de una imagen ordenada y con sentido del mundo. Sólo que el mito utiliza representaciones metonímicas de la realidad y la ciencia usa metáforas.

Ahora bien, ¿cuáles son las reglas del mito? ¿Cómo se construyen socialmente los mitos? ¿Cómo es la realidad en la que viven, que construyen, los grupos que la perciben de una forma mítica?, o incluso ¿cuál es la estructura de cualquier mito, aunque se dé en sociedades que prioricen, en general, la representación metafórica de otros fenómenos de la realidad?

Como hemos venido viendo, el mito es una construcción que da prioridad al espacio para ordenar la realidad y se basa en representaciones metonímicas. Ello ocurre porque el mito estará más presente allá donde menor seguridad en la capacidad de hacer frente a circunstancias desconocidas se tenga, por lo que los mecanismos cognitivos tenderán a favorecer la estabilidad y a rechazar el cambio. En estas sociedades, el mito desarrolla la función legitimadora del presente que en grupos más individualizados y con mayor control material sobre la naturaleza tiene la historia, otro recurso de orientación que trata de decirnos cómo hemos venido a existir, a ser como somos y a hacer lo que hacemos, pero basado en una distinta configuración de los parámetros tiempo y espacio: básicamente, porque la historia construye su discurso sobre el tiempo y las metáforas, mientras que el mito lo hace sobre el espacio y las metonimias. Por ello, al igual que la historia, el mito cuenta una rea-

lidad que puede ser total (los mitos de creación) o fragmentaria, pero que siempre tiene que ver con la vivencia presente del grupo (Eliade, 1988, p. 86), pues es esencialmente un discurso de orientación.

Cuando el espacio y el tiempo se representan metonímicamente, sólo puede ordenarse aquella parte de la realidad que se conoce personalmente. Todo el resto de la realidad, los territorios por los que no se ha andado o los tiempos que no han sido vividos, *no existen porque no pueden ordenarse* (cfr., por ejemplo, Leenhardt, 1997, p. 97 para el caso de Nueva Caledonia). Al mismo tiempo, el espacio, la dimensión estática, adquiere prioridad sobre el tiempo, la dimensión dinámica, de forma que los elementos que sirven de referencia al espacio se convierten en referencias fundamentales del mundo, de la orientación vital en él. Esto quiere decir que, en esta construcción de la realidad, se tomarán los elementos de la naturaleza no humana inmóvil en la que se vive para entender el orden lógico de las cosas, siendo la propia naturaleza parte de ese mismo orden (Hughes, 1995, p. 8). Además, dado que no se han desarrollado modelos metafóricos de representación del mundo, y que, por tanto, no se ha desentrañado una lógica que represente el funcionamiento de cada uno de los fenómenos de la naturaleza, se atribuye a éstos una dinámica humana, la única que se conoce. La naturaleza no humana pasa a convertirse así en un espacio de interacción humana, aunque, como puede imaginarse, la interacción no se da entre iguales, sino que la naturaleza no humana detenta claramente el poder frente a los humanos, dada su capacidad de dar y quitar la vida a éstos. Un cazador-recolector o un agricultor de roza no puede alterar el curso de un río, ni acabar con la plaga de una cosecha (precisamente porque su falta de control material de la realidad se cifra en esta incapacidad), y sin embargo, una tormenta puede arruinarle los cultivos, un rayo matar a sus animales o a su familia, o una sequía impedir que crezca el alimento. En consecuencia, la naturaleza no humana es percibida como detentadora de un poder superior al humano, lo que lleva a sacralizarla. De esta forma, en una percepción mítica de la realidad, construida a través de representaciones metonímicas de tiempo y espacio, los elementos que componen la naturaleza no humana pasan a convertirse en símbolos y parte de una *instancia sagrada de dinámica humana*, y esto *es el mito*. En esta percepción del mundo, las montañas, los ríos o las nubes pueden expresar deseos y otorgar premios y castigos, pueden manifestarse a los humanos de distintas formas porque, al fin y al cabo, se vive en un mundo donde todo es una interacción humana. En este sentido se expresan todas las referencias etnográficas que puedan encontrarse al respecto. Valga como ejemplo el texto de Stanner citado por Mary Douglas (1991, p. 97): «Cualquier persona que haya recorrido con la mente despierta la espesura australiana con acompañantes aborígenes se dará cuenta del hecho. Se mueve no en un paisaje, sino en un reino humano saturado de significados».

El mito es, por tanto, al igual que la historia, un discurso de orientación, de identidad y, por tanto, de legitimación del presente. Pero a diferencia de la historia, que se basa en el tiempo y el cambio, el mito siempre refleja realidades esenciales, inamovibles, y por tanto no coyunturales, sino sagradas. Se funda en la aparente ausencia de tiempo y de los efectos, quizá devastadores, de la transformación que conlleva. Los grupos que viven en el mito niegan el paso del tiempo y viven en un aparente presente o en una repetición cíclica de las mismas transformaciones que ya conocen. Su orden social se deriva de conceptualizaciones espaciales del mundo, incluso del propio tiempo.

Por eso, el discurso mítico no es sólo una «explicación» de las cosas, sino una «revelación» (Eliade, 1988, p. 86) que, como tal, escapa de los parámetros temporales en los que se funda nuestro conocimiento. Mientras el conocimiento científico o racional se modifica, se acrecienta, avanza, se transforma con el tiempo, en el conocimiento mítico el tiempo no cuenta, las verdades que revela no se pueden modificar, pues constituyen, desde el principio, la totalidad de la verdad. No se quiere el cambio; no hace falta; la mayor seguridad reside en la permanencia, en la repetición insaciable de la tradición. Todo cambio significa riesgo, pero riesgo de muerte, o quizá mejor, de angustia interminable, de pavor paralizante, de incapacidad de sobrevivir en un mundo cuyas reglas se desconocen.

Por eso, el mito exige la *ausencia de tiempo*, la perpetuación de un eterno presente. El mito cuenta la «creación» de un determinado orden cultural, de una realidad que resulta esencial en la identidad de un grupo humano. Luego nada puede concebirse antes de la aparición de una realidad que se quiere esencial, y por tanto debe ser inamovible, ya que el propio grupo humano no se concibe a sí mismo sin ella. No hay tiempo antes del mito (Eliade, 1988, p. 66). Pero tampoco puede haberlo durante, ni después.

Por un lado, el mito relaciona manifestaciones de la realidad que no son relacionables a los ojos de nuestra disección analítica y racional del mundo. Como decíamos antes, actualmente operamos en un sistema intelectual que maneja oposiciones del tipo «naturaleza y sociedad», «naturaleza y cultura», «objeto y sujeto», «materia y mente» o «tiempo físico y tiempo experimentado», como dicotomías realmente existentes (Elías, 1992, pp. 84-85). Parece como si el mundo de la naturaleza y el mundo de los seres humanos fueran dos mundos que existieran separadamente uno de otro, como si fueran aislables, pero semejante idea es sólo una manera de contemplar la cuestión, una forma de clasificar o etiquetar la realidad para creer que la controlamos –y de hecho, para controlarla un poco–. Como veíamos, además, la observación y reflexión científica se caracterizan por un distanciamiento emocional del objeto de estudio; en realidad, es una de sus características esenciales. Este tipo de percepción de la realidad no pudo desarrollarse, por tanto, hasta que los procesos de transformación de la modelación individual no permitieran el desarrollo de las diferencias individuales y la conciencia de emociones particulares primero, y un elevado grado de control afectivo, de contención de esas emociones que sólo pueden expresarse en determinados contextos sociales, después. Sin embargo, en la actualidad semejante modo de acercamiento al mundo exterior se ha convertido de tal manera en parte de nuestra identidad personal, que nos parece que esa distancia emocional entre el observador y lo observado existe realmente (Elías, 1993, p. 40). Muy por el contrario, culturas en las que la contención emocional sea de otro tipo porque no se incentiven las diferencias interpersonales sino la identificación con el grupo social, y donde, por tanto, el distanciamiento espiritual del objeto percibido no sea necesario por no haber desarrollado el tipo de discurso científico-racional que caracteriza a la cosmovisión moderna occidental, tendrán, necesariamente, una percepción de la relación entre ellos mismos y el mundo exterior distinta. En ella, sujeto y objeto o naturaleza y cultura no representarán dos realidades distintas en relación dialéctica. La vida será la única realidad esencial, y los humanos formamos tanta parte de ella como cualquier otro elemento de la naturaleza. Ninguna especie, incluida la nuestra, es imprescindible para el mantenimiento de esa vida, y en verdad, esta visión es mucho más ajustada a la realidad (cfr. Leakey y Lewin, 1997) que la pretenciosa posición dominadora de la cosmogonía

occidental. Por eso en el mito, cualquier elemento puede adoptar personalidades y formas diferentes, transformarse una y otra vez, sin que la lógica del discurso se vea afectada.

Por su parte, este vínculo «mágico» (Cassirer, 1972, p. 227; Leenhardt, 1997; Douglas, 1991) del mito que permite conectar realidades no conectadas en la realidad visible, hace posible igualmente concebir sucesos y acciones atemporales. Ésta es, precisamente, una de las condiciones que definen al mito: la conceptualización espacial y no temporal de la realidad que relata. Se trata de una realidad sin transformaciones, eterna, esencial, que es como siempre ha sido. Su principal fin es el reforzamiento de la estabilidad cultural y, por tanto, su estrategia básica es negar la transformación, el cambio, el paso del tiempo. Para ello, hace discurrir a sus personajes por un espacio fantástico, tan cargado de valor para el grupo que se constituye en el único eje de orientación y conceptualización. Todas las funciones de relación y orientación que en nuestra cultura tiene el tiempo son absorbidas en el mito por el espacio, de manera tal que el tiempo pierde todo valor. O mejor dicho, es precisamente la contundencia de su ausencia la que otorga valor funcional, integrador y reforzador de la dinámica presente al mito (cfr. Leenhardt, 1997, p. 93).

Y, por último, si no puede concebirse el tiempo antes ni durante la realidad contada por el mito, ¿qué decir de cómo conciben el tiempo que ha de venir, el desarrollo de las circunstancias futuras, aquellos grupos para los que el mito es el modo esencial de conceptualizar la realidad? La respuesta parece obvia: tampoco hay tiempo después del mito. Nada será si no es como el mito lo establece. Si en algún momento el grupo sale del mito, si se altera el orden y ritmo social que él establece, si la fuente de identidad y cohesión social deja de ser la verdad revelada en él, el grupo no existirá más, disolviéndose en el no-ser. Por tanto, no puede concebirse una realidad más allá de él, una forma de imaginar el mundo fuera de él. La única realidad que puede contemplarse es la recurrencia infinita de la realidad revelada. Esto significa que aquellos grupos cuyo conocimiento de la realidad es tan escaso que conectan mediante fantasía la mayor parte de los sucesos que intentan explicar, dándoles así una forma mitológica, no concebirán un futuro distinto del presente. Todas sus pautas de racionalidad refuerzan la sensación de eterno presente. La variación que puede aceptarse e imaginarse es sólo la contemplada dentro del mito.

Es por ello que el mito constituye un discurso cuyo eje de orientación casi exclusivo es el espacio. Los sucesos se desarrollaron y se desarrollan en un «espacio» diferente, paralelo al del presente e imponiéndose a él; en un espacio que tiene su propia coherencia, su propio paisaje, sus propios habitantes. Por eso el mito tiene tanta fuerza en el presente para los grupos que lo viven: porque no pertenece a otro tiempo, sino que sigue activo hoy.

Como hemos visto, en el espacio del mito se contempla sólo la Vida, en todas sus formas y modos de manifestación. En él, la naturaleza está cargada de deseo e intención, interactúa con los humanos y, sobre todo, es sagrada. De esta manera, el espacio mítico es un espacio ordenado y cargado de significado sagrado. Es un espacio tan connotado de sentido que fuerza a quien en él cree y en él vive a respetar cada una de sus disposiciones, de sus contenidos. Alterarlo pondría en riesgo el orden del universo y supondría un desafío al deseo de lo sagrado. Todo en el mito refuerza, como vemos, la inmovilidad cultural, y sólo puede entenderse por el uso de signos metonímicos de representación, donde alterar el signo supone alterar la realidad que representa.

La experiencia y la percepción del espacio entre los grupos para los que el mito constituye la principal estrategia de ordenación del mundo es completamente diferente de la nuestra. Como veíamos antes, el espacio no es para estos grupos un continente que puede llenarse de distintos contenidos, dependiendo de las posibilidades imaginativas, constructivas (o destructivas) y tecnológicas del que lo habita. No. Para ellos el espacio es exactamente lo contrario: es el conjunto de contenidos que lo integran, contenidos que adquieren sentido y valor porque se asocian a experiencias individuales, a la propia actividad, pero también porque son sagrados. Porque en el mito han interactuado con el ser humano, las montañas les han hablado, las nubes han gritado quizá, los ríos han expresado deseos y beneficiado o perjudicado a los humanos, demostrando así que tienen una identidad tan clara como ellos mismos y, sobre todo, que son expresión de lo sagrado. ¿Cómo va alguien a atreverse a alterar un espacio así?

Téngase en cuenta que el mito por esencia es el mito de Creación, que relata cómo ha llegado a ser y por qué se comporta como lo hace un grupo humano. Y para hacer un relato de la Creación, será necesaria una previa orientación del mundo. Como señalaba M. Eliade (1988, p. 26), «nada puede comenzar, *hacerse*, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el "Centro del Mundo"». Así pues, «la revelación de un espacio sagrado permite obtener «un punto fijo», orientarse en la homogeneidad caótica, «fundar el Mundo» y vivir *realmente*» (*ibidem*, p. 27). Todo lo que queda fuera de este espacio sagrado, de este Cosmos que da sentido a la vida de los seres humanos que lo habitan, es el Caos (*ibidem*, p. 32), un espacio extraño y desordenado, no contemplado por los dioses y, por tanto, inimaginable. No se puede ni se quiere imaginar. No existe como referencia, por lo que nadie se interesa por él. Desde esta perspectiva, el mundo que no es contemplado por el mito no es todavía «mundo» (*ibidem*, p. 34).

Puede imaginarse, por tanto, la trascendencia que tiene el espacio como medio de orientación en el mito: sitúa a sus pobladores, a sus creadores, en el Centro del Mundo, en el mundo elegido por los dioses, en el único cosmos ordenado y sagrado. Lo esencial en el mito, por tanto, es que el espacio que define es un Espacio Sagrado. Esto se consigue porque, como hemos visto, la representación metonímica del espacio no permite ordenar otros espacios que los vividos. Y la sensación de seguridad que ofrece este mecanismo es enorme, porque uno se siente protegido, en un mundo que conoce y muy connotado emocionalmente que, hasta el momento, ha procurado siempre su supervivencia. Ahora bien, para que resulte eficaz, todos los elementos que lo componen han de considerarse sagrados, pues es ésta la condición que les permite integrar el mundo y hacerse sentir seguros a los humanos. Y con ello se comprende un poco mejor la necesidad de diluir categorías y especies en la elaboración del mito, y el esfuerzo constante de reactualizarlo a través de los ritos: sólo sacralizando el espacio será posible orientarse en él.

Espero que vaya resultando clara cómo esta construcción social de la realidad constituye un mecanismo muy potente de identidad y seguridad: los grupos humanos que habitan en una realidad mítica no sienten que tienen poder para controlar los fenómenos que observan en la naturaleza, pero a cambio, creen que viven en el único espacio «ordenado», que han sido «elegidos» por una instancia sagrada para manifestar su poder y enseñar a los humanos cómo deben vivir. Por ello, son siempre espacios únicos, diferentes a todo lo demás, lo que confiere una superior «calidad» humana a sus habitantes, mecanismo máximo de autoestima y seguridad: sus

habitantes son los únicos «seres humanos verdaderos» en cualquier grupo que viva en un espacio percibido a través del mito (Viveiros de Castro, 1996; Eliade, 1968) –y, de hecho, eso es lo que significa siempre, en el idioma original, el nombre que autoconceden a su grupo: «los únicos hombres», «los verdaderos hombres»....

Se comprenderá así que el mecanismo de supervivencia no derive de aumentar la información que complete el modelo de representación de la naturaleza –como hace una sociedad individualizada–, sino que consista en el constante empeño en agradar a la instancia sagrada en que consiste y a la vez representa un espacio así de connotado. Su única posibilidad de supervivencia –dado que no tienen control material sobre sus circunstancias de vida– es asegurarse el mantenimiento del favor que les otorga la instancia sagrada, gracias a la cual están vivos. Para eso sirven los *ritos*. Por eso, cuando la caza escasea o la cosecha falla, la culpa suele atribuirse siempre al incumplimiento o defecto en la realización de algún rito. De ahí la importancia y frecuencia de éstos como parte imprescindible de cualquier actividad. Los ritos no consisten en una interacción que se actualiza con lo sagrado, sino en la repetición insaciable de fórmulas cuyo valor deviene precisamente de la perpetuación de la tradición en la que se reconoce el valor eterno, la ausencia de cambio, la consistencia infinita de lo sagrado. Con el rito se reconoce la sumisión de lo humano a su poder, su superioridad y su derecho a actuar conforme a emociones que no se entienden pero que se aceptan, así como el agradecimiento por su protección. Se trata de un mecanismo de orientación muy potente, aunque claramente dependiente: los humanos se sienten protegidos por la divinidad, es más, «elegidos» por ella, pero a cambio deben reconocer constantemente, a través de los ritos, que ellos no tienen el poder sobre sus propias vidas. Como decía Eliade (1988, p. 91), «el verdadero pecado (en el mito) es el olvido», por lo que se reactualiza constantemente a través del rito.

La internalización del riesgo que corre el que no cumple los ritos sólo es comprensible por quien ha sido educado en alguna esfera mítica; digamos, por ejemplo, el catolicismo: la creencia de los riesgos implícitos en la falta de bautismo, o de extremaunción, o de misa dominical, o de cualquiera de los preceptos de la Iglesia van mucho más allá de lo que se puede racionalizar, de lo que se intenta comprender. Vencer a los miedos de sus consecuencias es tan difícil como cambiar la lógica del universo donde uno se mueve; asumir otro orden y otro caos; aceptar responsabilidades sobre la propia vida que aíslan y hacen perder la gratificante fusión emocional con la realidad, la cómoda sensación de estar bajo la protección de otra instancia más poderosa que siempre vela por nosotros. El rito no es sólo una forma de expresión: revela todo un fondo de angustia, de miedo a la impotencia, a la conciencia de nuestra pequeñez. El rito es sedante, porque conjura esa conciencia a través de la creencia de que quien lo realiza tiene una relación privilegiada con la fuente de poder, por lo que está más seguro y más protegido, es más privilegiado, que ningún otro.

En este modo de identidad (Hernando, 2000a) no se generan deseos para uno mismo, pues la seguridad deviene justamente del hecho de estar pendiente y satisfacer los deseos que esa instancia sagrada pueda expresar a través de múltiples señales de la naturaleza. Es decir, en este modo de identidad, el ser humano se coloca en posición de *objeto* respecto del sujeto sagrado que constituye el único agente de la acción y los deseos. Además, para que pudieran generarse deseos personales entre los miembros del grupo social, sería necesario un sentido del tiempo lineal y la confianza en que se pueden cumplir a través de la iniciativa personal, nada de lo cual

constituye una condición estructural de este modo de identidad. Por último, los deseos personales marcarían diferencias entre los componentes del grupo social, lo que resulta a todas luces incompatible con la existencia de una identidad basada en las semejanzas con los demás, en lugar de en las diferencias con ellos. Porque en esta situación, el grupo, y no el individuo, constituye la base última de identidad y de sentido, ya que de esta manera se consigue un refuerzo de identidad que conjura las amenazas que se perciben en la naturaleza no humana. Recuérdese que en este modo de identidad, la persona se reconoce a sí misma sólo como parte de las relaciones que sostiene, y en función de ellas (cfr. Leenhardt, 1997, p. 153). A su vez, dada la escasa diferenciación de comportamientos por la reducida división de funciones y especialización del trabajo, los seres humanos no se perciben como amenazas entre sí, ya que todos adoptan posiciones y comportamientos muy semejantes. En este modo de identidad, en fin, los miembros del grupo social saben quiénes son por identificación con el grupo al que pertenecen, y dentro de él, con el grupo de *género* al que pertenecen, pues es ésta la única división de funciones significativa. Es decir, una mujer o un hombre saben quiénes son porque internalizan y reproducen el modelo de valores, creencias, comportamientos y apariencias que los identifican como tales dentro de su grupo. La identidad se construye en relación a lo que les hace *iguales* al grupo de género y no, como en el caso de nuestra cultura, por lo que les pueda hacer *particulares y diferentes* a los demás.

Cuando la individualización se desarrolla, se genera correlativamente la confianza en que el destino y la supervivencia dependen de la iniciativa y el trabajo personal, y no ya de una instancia ajena y sagrada. Semejante percepción de las cosas es consustancial al hecho de que la individualidad es el modo de percepción personal en una sociedad definida por la elevada división de funciones y especialización del trabajo, donde cada cual desarrolla actividades y relaciones distintas a los demás, debido a lo cual se ha desarrollado un elevado control material de las condiciones de vida. La seguridad entonces deviene del hecho de ser el agente de la acción que se emprende, lo que coloca a quienes se orientan en la vida a través de este modo de identidad en la posición de *sujetos*. Este rasgo resulta asimismo coherente con el hecho de que quienes modelan su identidad a través de estos factores estructurales se encuentren definidos personalmente a través de la conciencia de que tienen deseos particulares –que concretan las diferencias interindividuales y por tanto la identidad basada en lo que les distingue de los demás– y de que son capaces de satisfacerlos –a través de la iniciativa y el trabajo personal–. El cambio se valora ahora positivamente, pues ya no supone una amenaza, sino la condición para construir la propia identidad y para mejorar las condiciones de vida. Además, como este modo de identidad está basado en la experiencia de control material de las condiciones de vida en momentos pasados, se parte de la idea de la transformación es la clave de la existencia actual, siempre considerada mejor que las anteriores. El tiempo toma el protagonismo sobre el espacio porque el cambio y el carácter dinámico de la existencia se hacen inherentes al nuevo estado de la cultura (véase un cuadro resumen en la Fig. 13).

Espero que se comprenda que la diferencia básica entre la construcción mítica del mundo y la científica que a nosotros nos da tanta seguridad, consiste en el tipo de representación utilizado de tiempo y espacio y que, en consecuencia, ambas revisten un grado de complejidad cognitiva muy alto. La construcción mítica se utiliza para representar los fenómenos de la realidad que no podemos controlar y la científica se desarrolla cuando se alcanza una distancia emocional sobre ellos que

Reducida división de funciones y especialización del trabajo	**Complejidad socioeconómica** (elevada división de funciones y especialización del trabajo)
Ausencia de conocimiento de las dinámicas propias de funcionamiento de la Naturaleza no humana	**Confianza en la separación entre "yo" y lo demás: la naturaleza no humana se considera regida por sus propias dinámicas**
Escaso control material de las circunstancias de vida	**Control material** de las circunstancias de vida
Metonimia como modo de representación de la realidad (el signo forma parte de la realidad que representa) = MITO	**Metáfora** como modo de representación de la realidad (desarrollo de la abstracción; modelos científicos)
Miedo a la naturaleza no humana (a la que no se comprende/controla)	**Ausencia de miedo a la naturaleza no humana** (porque se la comprende/controla)
Ausencia de miedo a la naturaleza humana (por la escasa diferenciación de comportamientos)	**Miedo a la naturaleza humana** (por la alta diferenciación de comportamientos)
ESPACIO como eje prioritario de ordenación de la realidad	TIEMPO como eje prioritario de ordenación de la realidad
Resistencia al cambio (se valora como riesgo)	**El cambio se valora positivamente**
IDENTIDAD RELACIONAL	IDENTIDAD INDIVIDUALIZADA
La confianza en el destino y la supervivencia se deposita en una **instancia sagrada** con la que se establece una **relación dependiente y subordinada**	**La confianza en el destino y la supervivencia** se depositan en la **iniciativa y trabajo personal**
Seguridad basada en la confianza de haber sido **elegido/a** por la instancia sagrada: posición de OBJETO	**Seguridad** basada en ser el **agente de la acción** que se controla: posición de SUJETO
No se generan deseos para uno mismo (que marcan las diferencias individuales, exigen un sentido del tiempo lineal, la confianza en que se pueden satisfacer a través del trabajo personal y la valoración positiva del cambio)	La identidad personal se manifiesta a través de la conciencia de los **deseos particulares y de la capacidad de su satisfacción**

Fig. 13. Los dos polos entre los que se sitúan las formas estructurales de identidad de los grupos humanos (Hernando, 2000a).

nos permite controlarlos (o viceversa). Podrá entenderse entonces también que existan distintos tipos de mitos, dependiendo de los miedos que se intenten conjurar, las circunstancias que se procuren dominar. Y que por actuar en el ámbito de lo no metafórico, la vinculación al mito no sea intelectual, sino emocional. Puede decirse que el mito no es aprendido, ni pensado, sino vivido y sentido como parte de la identidad colectiva que permite a una multiplicidad de individuos actuar frente al mundo y entre sí con unos códigos comunes, consiguiendo la interrelación productiva de sus esfuerzos.

Sin embargo, al hablar del mito resulta difícil expresar con precisión los conceptos que deben manejarse, puesto que nuestra sociedad occidental ha aprendido a desvalorar el conocimiento y el modo de relación con el mundo que implica, como mecanismo de revaloración e idealización, de legitimación en suma, de nuestro propio modo. Por ello, tengo interés en dejar claro que cuando en este texto se hace referencia a la «falta de control material sobre la naturaleza» o al «escaso dominio sobre los efectos de los fenómenos naturales» o al «desconocimiento de la mecánica causal de las dinámicas naturales» que caracterizan a los grupos con menor división de funciones y especialización del trabajo, no se estará haciendo referencia a que esos grupos no tengan conocimiento o capacidad de previsión de los fenómenos de la naturaleza. Por el contrario, la relación estrecha y cotidiana que sostienen con ellos les convierte en magníficos observadores y conocedores profundos de los indicios a través de los cuales la naturaleza se expresa. De hecho, suelen tener un conocimiento muy detallado de las relaciones concretas entre distintos fenómenos, y saben, por ejemplo, que si determinados insectos se comportan de cierta manera, ello indica que al día siguiente la lluvia aparecerá o el viento soplará con una orientación concreta... La diferencia que existe entre este tipo de conocimiento y el científico radica en que, en una percepción mítica de la realidad, la causa última del suceso siempre se pondrá en relación con el comportamiento humano, porque al no haberse imaginado lógicas distintas de las humanas para explicar los fenómenos de la naturaleza, todo acaba por referirse a una relación interpersonal. Así, aunque se conozca la relación que existe entre las nubes y la lluvia o entre la lluvia y el alimento, por ejemplo, será inevitable la tendencia a remitir todo el esquema de funcionamiento del mundo a un esquema de relaciones humanas. De ahí que las preguntas que preocuparán no serán: ¿por qué ha sucedido esto, que no tiene nada que ver conmigo, y cómo puedo controlarlo?, sino ¿por qué me ha sucedido esto a mí y no a mi vecino?; o ¿qué he hecho yo mal para que esto me suceda a mí?, ¿qué error hemos cometido para que llueva ahora, cuando esto nos perjudica, o, por el contrario, para que no llueva, cuando eso nos favorecería? (Douglas, 1991, p. 102; Elías, 1990b, p. 80). En un mundo donde las representaciones de la realidad son metonímicas, existe una percepción del mundo muy autorreferida, muy antropocéntrica, de forma tal que al ser los humanos el centro de todas las referencias, adquieren un peso emocional y vital que les hace percibirse como importantes en el mundo, compensando así su falta de dominio real sobre él. Es decir, no se trata de que cuando el conocimiento es mítico, no se tenga lucidez en el establecimiento de las relaciones inherentes a las dinámicas de la naturaleza; el contacto con ésta es tan cotidiano e intenso, que se conocen con mucho más detalle del que puede hacer gala un habitante de nuestras ciudades, que se relaciona con la naturaleza de una forma mucho más individualizada y distante. Se trata de que cuando el conocimiento es mítico, siempre es emocional en alguna medida –pues la representación se confunde con lo representado, impidiendo así la distan-

cia–, y esta emoción constituye la antítesis del alejamiento emocional que hace falta para contemplar el fenómeno en sí mismo, como algo regido por su propia lógica y a través de una mecánica que no responde a la relación emocional con los humanos. Por eso individualización y conocimiento científico son las dos contrapartes de una nueva percepción de la realidad. Por eso, también, cuando el conocimiento es mítico, lo único que interesan son los fenómenos particulares, los que el ser humano experimenta, porque lo que importa es desentrañar la relación que se ha establecido para justificar su acaecimiento. En cambio, en el conocimiento científico, lo que interesa es la norma general, la ley por la que se regirá cualquier fenómeno de la misma clase en las mismas circunstancias. De ahí que los grupos que perciben el mundo a través de la metáfora de la ciencia se puedan sentir seguros en cualquier situación donde se pueda dar el fenómeno cuya lógica ya han desentrañado y cuyos efectos hayan podido controlar, mientras que los que perciben el mundo a través del mito sólo lo harán viviendo en el mundo cuyas referencias conocen y donde saben cómo reforzar, a través de los ritos, las relaciones en cuyo seno se sienten protegidos y seguros.

Pero precisamente por desempeñar un papel tan axial en el pensamiento y comportamiento de un grupo humano, el mito resulta invisible para los individuos que lo componen. No se es consciente de él. Para detectarlo, hay que convertirse en espectador de la cultura (propia o ajena), porque cuando se vive en él, el sujeto y el objeto de conocimiento forman una misma realidad (Cassirer, 1972, p. 59). Quiere esto decir que el propio mito no se acepta a través de una relación dialéctica, analítica o reflexiva. No es el sujeto el que decide acoger un tipo de mito, pues la propia configuración y aislamiento de un «sujeto» implica ya una distancia con la realidad que en el mito no existe. Luego resulta de extrema dificultad detectar los mitos de la propia cultura, pues ello exige una labor de «autoconocimiento» cultural que casi parece un remedo de los intentos de discriminación psicológica de la estructura de personalidad individual. «El mito es aquello en lo cual creemos, sin creer que creemos en ello. Se trata, pues, del horizonte último de intelegibilidad de la cosa» (Pannikkar, 1979, p. 30). No se trata de fantasías personales, sino de una «porción de realidad» de una sociedad concreta, dado el efecto que sobre ella tiene (Elías, 1990a, p. 101), por lo que no puede aplicársele la valoración lógica de verdad o falsedad.

Este carácter lo diferencia en esencia de los cuentos o relatos que se pueden transmitir de generación en generación, ya que mientras éstos reflejan en general los deseos de un pueblo y la forma de gratificarlos de manera consciente, los mitos son creados para conjurar angustias e impotencias que deben mantenerse inconscientes para que no paralicen la acción social. Por eso, aunque se sabe que el cuento es una invención que podría calificarse de utópica, y que puede cambiarse a voluntad –como toda invención–, *el mito se cree realidad.*

Volvamos a nuestra propia sociedad para entender mejor la estructura cognitiva en la que se fundan todos los mitos. Habíamos dicho antes que, aun en el caso de los sectores más individualizados y «racionales» de ellas, existen fenómenos de la realidad que no podemos explicar a través de modelos científicos, metafóricos de representación. El caso más claro y generalizado es, sin duda, el de la muerte. Nuestra mente no entiende el fin de la vida, no es capaz de dar una explicación a la prescindibilidad de su existencia: vivimos sintiéndonos el centro de lo que sucede a nuestro alrededor, como si todo lo que podemos percibir pivotara alrededor de nuestra existencia. Como veíamos en anteriores capítulos, nos sentimos, en todos

los sentidos, el centro del mundo, aunque sepamos que el mundo no tiene centros. Y la muerte es la negación absoluta de semejante convicción. La contrastación empírica negativa de la hipótesis que hace discurrir nuestras vidas: no somos el centro de nada, el mundo sigue, la Tierra gira, la sociedad sigue interactuando, las relaciones humanas se restablecen, todo se reajusta. No pasa nada porque faltemos. Y nuestra mente se resiste a comprenderlo y, en general, no lo hace: la muerte, la nada, concederle la razón a la vida –que nos disuelve– y no a nuestro yo –que nos considera imprescindibles–, inspira terror en una sociedad como la nuestra, en la que el individuo es el centro, origen y agente de cualquier percepción. Así que hemos desarrollado mitos para poder mitigar la angustia que nos produce y poder pensar que, en cierta manera, el mundo de la muerte es un ámbito que también podemos controlar.

De esta manera, quien necesita dar una explicación a la muerte no tiene otro remedio que acudir a una explicación mítica, pues no hay ningún modelo de representación «racional», científica o metafórica de lo que ocurre tras el fin de la vida (básicamente porque, a juicio de los que no intentan dar esa explicación, no ocurre nada que se pueda explicar; se trata, sencillamente, del fin de la vida). En el caso español, el mito más generalizado es el que viene formulado a través de la religión católica, dada la «uniformidad» de creencias de nuestro país. Pues bien, si analizamos lo que los católicos creen sobre el mundo de la muerte, observaremos que:

1) Como veíamos, se trata de un mundo de representaciones metonímicas, como antes decíamos, en que los signos que representan lo sagrado (incluso los nombres que recibe lo sagrado) forman también parte de la realidad sagrada que representan. El valor que para los católicos tiene una imagen de la Virgen, o una estampa religiosa, o una cruz, es el mismo que tiene un árbol o una montaña para un cazador-recolector que vive toda su realidad a través de los mitos.

2) El mundo de la muerte se concibe como una conceptualización espacial, donde el tiempo no existe porque se trata de una realidad eterna, sagrada: el Cielo y el Infierno, y desde el siglo XII (como veremos más tarde), el Purgatorio, son *espacios sagrados*, que se representan a través de signos que, por representarlos, son sagrados a su vez.
   Durante los meses de julio y agosto de 1999, el papa Juan Pablo II dictó cuatro «catequesis» en las que, por primera vez, declaró que el Cielo «no es un lugar entre las nubes» y que el Infierno «tampoco es un lugar», sino «la situación de quien se aparta de Dios» (*El País*, 5 de septiembre de 1999, p. 32). Los teólogos aseguran que el papa no dice nada nuevo, pues desde el Concilio Vaticano II ya existía semejante convicción. De hecho, el teólogo Hans Küng había escrito en 1975: «No se puede hoy, como en los tiempos bíblicos, entender el firmamento azul como la parte exterior del salón del trono de Dios, sino como imagen del dominio invisible de Dios. El Cielo de la fe no es el cielo de los astronautas. No es un lugar, sino una forma de ser». Y sobre el Infierno: «No debe entenderse como un lugar del mundo supraterrestre o infraterrestre, sino como una exclusión de la comunión con el Dios vivo» (*ibidem*, p. 32).
   Creo que el problema para entender en qué consiste el Cielo y el Infierno para los creyentes radica en diferenciar los espacios profanos (de los astro-

nautas, o los espacios supra- o infraterrestres a los que se refiere Küng) de los espacios sagrados. El Cielo consiste en una conceptualización espacial, pero mítica, y por tanto, regida por otros parámetros lógicos y emocionales que los de los espacios visibles para el mundo occidental. Cielo e Infierno hablan de eternidad, que es un concepto temporal, y sin embargo, al tratarse de realidades desconocidas, a las que no se controla, y por tanto sagradas, se da prioridad al espacio y se lee ese tiempo en clave espacial, construyéndose así una conceptualización espacial del propio tiempo: nos imaginamos la eternidad como un espacio. Pero no es un espacio visible, que pueda buscarse como se busca el pueblo de al lado, sino un espacio asimilable sólo a través de la emoción, no por ello menos real. Insisten tanto el papa como Küng en que Cielo e Infierno son situaciones emocionales, y es verdad, situaciones emocionales eternas, definitivas, sagradas. Los mitos discurren a través de conceptualizaciones espaciales tan connotadas de sentido como no es posible imaginar a quien no «vive» en ellos. Por ello se insiste en que en el mito no se cree, sino que se vive, porque tiñe de sentido a la vida de quien lo participa. Sin ellos, la vida no se queda sin un conocimiento más, sino que pierde o cambia de sentido.

El Cielo y el Infierno no se pueden encontrar materialmente; nada tienen que ver con ubicaciones terrenales. Pero ¿qué católico dirá que no existe una realidad tras la muerte regida por unas pautas de espacio y de tiempo distintas de las que rigen su vida cotidiana, pero no por ello menos reales? ¿Quién dirá que no constituyen una realidad paralela a la del presente, imbricada en él, aunque en un plano de realidad, con un orden de racionalidad, distinto?

3) Si esos espacios pueden contemplarse como algo existente a pesar de discurrir por otra lógica y no poder entenderse con los ojos de la razón, es porque son sagrados. Ésta es la condición.

4) Si se sacralizan, es porque a la instancia que los rige se le concede un poder superior al humano: esencialmente, el de dar y quitar la vida, es decir, el de explicar –a través de un comportamiento humano, tan ilógico a veces que no se puede entender– la muerte: la instancia sagrada que está representada a través del mito del Cielo y el Infierno será pues una proyección del comportamiento humano del grupo que ha de sentirse protegido por ese mito, porque lo que necesitan sentir es que su modo de vida es el que la divinidad les transmitió, que por eso es sagrado y no se debe modificar. Y de esta manera, vemos como los católicos viven una realidad sagrada regida por un dios varón, que cuando enseñó a los humanos en qué consistía la vida (el mito de Creación del Génesis), puso a la mujer en un lugar secundario y transmitió al grupo la agricultura (edénica al principio, con el sudor de la frente después) y la ganadería, legitimando así el modo de vida y desigualdad entre los géneros del grupo semita que inventó el mito. Los mitos son siempre un modo de legitimar el presente, las pautas de identidad de la sociedad que los crea, una forma muy potente de orientación y seguridad para quien se siente inseguro en una realidad que desconoce.

5) Pero el mecanismo no funcionaría si no se reactualizara constantemente a través de los ritos. Y ya sabemos el carácter necesario de éstos en la tradición

católica: misas, rosarios, oraciones que se repiten como letanías que no intentan transformar un sentido, un conocimiento, sino renovar el único, el verdadero, el que no debe cambiarse si se desea mantener esa fuente de seguridad. A través de los ritos no se «piensa» o «reflexiona» en nada, sino que se conecta con un estado emocional en el que está la divinidad, a la que se reconoce superioridad y a quien se destina la rendida devoción y entrega de quien los practica. Los ritos recuerdan constantemente el misterio de lo sagrado, lo que no se puede comprender y en consecuencia, la pequeñez de lo humano ante una dinámica (de la Santísima Trinidad, de la resurrección de los muertos, de la virginidad de la Virgen) que no debe intentar entender porque pertenecen a otro nivel de realidad, que sólo –pero nada menos que– la divinidad entiende.

6) A través de estos mecanismos, «vivir en el mito» mitiga muchas angustias; en este caso, sobre todo, la de la muerte, pero no sólo. Si uno se rinde constantemente a la divinidad a través de los ritos y se reconoce en sus manos, no sólo aceptará la «voluntad» o el «deseo» divino cuando se manifieste, pudiendo dar así una explicación a lo que le resultaría inexplicable de otro modo, sino que se sentirá protegido frente a las imprevisibles coyunturas de esta vida, por más perjudiciales que puedan resultar aparentemente, si siente que se trata, simplemente, de los «designios divinos». Ya se sabe que «los caminos de dios son, a veces, inexcrutables» o que «dios escribe con renglones torcidos», por lo que no hay que cuestionar su «voluntad», no debe intentar comprenderse su lógica. La instancia divina, fuente de poder y de vida para el ser humano que la contempla como una porción de su realidad, sabe el sentido último de lo que hace, y este sentido puede resultar inalcanzable para el humilde ser humano que ha recibido de él la vida, que la mantiene gracias a él y que la perderá sólo cuando él lo decida.
La vida siempre acaba por tener un sentido en el mito: el sentido incomprensible de lo sagrado, y esto resulta una fuente de consuelo y de gratificación para el ser humano que ha de enfrentarse a una vida compleja y llena de conflictos.

7) Pero la gratificación va aún más allá: el ser humano debe mostrarse, a través de los ritos, constantemente dependiente de la autoridad sagrada que determina su destino. Y lejos de que esto pueda significar una pérdida de autoestima, de valor, de fuerza frente al mundo, el que vive en el mito obtiene mucha fuerza de él, y por eso es un mecanismo tan potente de identidad y orientación.
Recordemos, por un lado, que la conexión con el mito es emocional, no intelectual, lo que ya implica una vinculación sentimental con el mundo que llena de calidez y abrigo a quien la siente. Además, la representación metonímica de la realidad se asocia estructuralmente a una identidad relacional, pues la sensación de falta de control sobre la realidad hace que se busque protección en el grupo humano al que se pertenece. De esta forma, las personas que viven el mito se sienten profundamente vinculadas a todos los que también participan de él, lo que evita la terrible y difícil soledad de las identidades altamente individualizadas.
Pero, sobre todo, se sienten «elegidos» por la divinidad para formar parte del único grupo humano que tiene acceso al conocimiento del verdadero orden

del mundo, del sentido profundo de las cosas. Mientras mantengan una buena relación con dios a través de los ritos, ése les protegerá siempre, por lo que nada tienen que temer. Su dependencia tiene una recompensa muy alta: emocionalmente se sienten muy protegidos, queridos, independientemente de los desastres que puedan marcar sus vidas. Si los sucesos ocurren es por voluntad divina, y dios sabe siempre lo que hace. Si él ha hecho posible que ellos existan y hace posible que sigan vivos, ¿cómo no pensar que su voluntad se ha de orientar siempre hacia el bien de sus súbditos?

Vivir en el mito es depositar la responsabilidad de lo que ocurre en una autoridad externa, que tiene más poder que los humanos, por lo que ha de ser sagrada. Y esto es muy relajante en los días de fragmentación social e individualismo que vivimos, donde el pobre individuo ha de hacerse cada vez con más responsabilidades en su vida, ha de tomar más decisiones, ha de manejar más imponderables, ha de superar más conflictos. No hablo en términos sociales, donde determinados grupos católicos arriesgan incluso sus propias vidas para defender las de otros, o los derechos sociales de los demás. Hablo de mecanismos de identidad, de la sensación de gratificación y seguridad que, aun en estos casos, concede el hecho de hacer participar a una instancia sagrada en la realidad en la que uno vive, pues siempre hay alguien protector, alguien que ama, alguien que gratifica y recompensa y a quien acudir en caso de duda. Alguien «humano» –en nuestro caso, hasta en su forma– con quien interactuar humanamente.

Cuanta más porción de realidad se conceda al mito, más relacional será la identidad, menos importancia se dará al tiempo, más se connotará de sentido el espacio (todo será manifestación de dios) y más mágico será, en consecuencia, el vínculo con la realidad.

La trayectoria del mundo occidental demuestra que se ha ido pasando de una situación en la que la supervivencia dependía de una instancia sagrada, a una en la que depende de la iniciativa y el trabajo humanos; de una en que la identidad era esencialmente relacional, a una en la que es muy individualizada; de una en la que el espacio constituía el parámetro fundamental de representación y orden social, a una en la que el tiempo es el eje dominante y hasta obsesivo. Podríamos describir los dos polos entre los que cabe situar los modos básicos de orientación e identidad puestos en práctica por los grupos humanos a través de los factores esquematizados en la Fig. 13. Su resumen consistiría en decir que el desarrollo de la individualización va unido a un debilitamiento de la relación emocional con la realidad, al incremento de la utilización de modos «metafóricos» o abstractos para explicarla, al desarrollo de un sentido del tiempo lineal, a una menor vinculación con el espacio como fuente de identidad, y a la valoración positiva del cambio.

Ambos polos de identidad son igualmente operativos para la supervivencia, pues ambos proveen de mecanismos muy potentes de orientación para los grupos humanos. Ahora bien, en términos emocionales, es mucho más gratificante la percepción mítica que constituye la base de la identidad relacional, pues supone una identificación emocional mayor con la realidad, un establecimiento menor de distancias con ella. Aunque parezca paradójico, en la percepción mítica el ser humano es el centro de toda la percepción, que es completamente antropocéntrica, mientras que en la científica deja de tener importancia. Son mecanismos compensatorios de identidad: cuanto menos control real se tiene, más se construye la fantasía de ser el centro de todo.

El mundo del mito es mucho más satisfactorio emocionalmente, pues a través de él se vive en una comunidad de afectos y uno mismo siempre se considera elegido por la instancia sagrada que dispensa la protección. En cambio, la individualidad supone una carga pesada, llena de responsabilidad y donde el ser humano se encuentra solo frente a su destino, constantemente enfrentado a la necesidad de seguir adelante. En sociedades con escaso control material sobre la realidad, el ser humano se sentía seguro porque creía que había sido elegido por la instancia sagrada que constituía la realidad, la naturaleza humana y no humana, para ofrecer su protección y su orden, su garantía de salvación en el no tiempo del presente y del jamás. Semejante antropomorfización del Universo, semejante convicción de que todo gira alrededor de uno mismo, es gratificante y consoladora para contrarrestar la angustia que generaría la lúcida consciencia de la impotencia frente al mundo. Pero el hecho es que, cuando esta visión mítica y relacional de la realidad es prioritaria, es porque la impotencia define la identidad.

Una identidad más individualizada implica un correlativo aumento de la ansiedad, pues su estructura de construcción exige ampliar y perfeccionar constantemente los modelos de representación del mundo, «entenderlo» mejor, conocerlo más. Es un modo de percepción más dinámico, pues su eje de ordenación fundamental es el tiempo, por lo que busca siempre el cambio, al que se valora positivamente. Dentro de este modo de identidad, siempre se es lo que se llegará a ser. Nunca somos lo que ya somos en realidad, sino que estamos haciéndonos constantemente. Y además, somos en función de lo que nos diferencia de los demás, lo que exige una constante labor de redefinición e introspección que dé cuenta de los deseos propios que nos particularizan frente a los demás.

En cambio, la identidad relacional está definida a través del espacio y su estatismo: se es lo que ya se es y siempre se ha sido. Como fueron los padres y serán los hijos. Como marca el mito que se debe ser... Y no se reflexiona sobre ello, por lo que no se introducen dudas, siempre generadoras de ansiedad.

Las personas que viven la vida a través de los mitos y no de los cuestionamientos de la ciencia, pertenecen a una comunidad de afectos y relación que no se cuestionan, pues entre ellos la identidad no se piensa, sino que se vive. Siempre existe para ellos algo o alguien que protege, en cuyas manos se deposita el destino, y en quien se confía porque la relación no permite la distancia que interroga. Pase lo que pase, se acepta como destino establecido por quien nos ha convertido en el grupo –o individuo– elegido entre todos los demás. Una identidad así de impotente se compensa siempre con el mecanismo que supone considerar que uno/a ha sido elegido/a entre los demás por esa instancia superior de la que procede el sentido de la vida.

Por eso, los deseos propios no importan, de hecho no existen, porque lo único importante es satisfacer los de la instancia superior generadora de orden y sentido, gracias a la cual se mantiene nuestra vida: somos lo que somos en función de nuestras semejanzas con los demás, en función de nuestra relación con los demás. Por eso no se sabe quién es uno mismo fuera de la relación, de lo que se deduce que el grupo con el que se comparte esa relación tiene prioridad frente al individuo en la percepción de la instancia última de sentido y orientación en la vida. Por todo ello, pasar de un modo de identidad a otro se percibe siempre como una pérdida emocional: cuando la identidad es relacional, su núcleo está puesto en la relación en sí. Al perderse ésta, se cree que se pierde la identidad. Histórica y antropológicamente, pasar de una identidad más colectiva a otra más individualizada ha suscitado

increíbles resistencias, pues la sensación de pérdida que se apodera del grupo cuando tal transformación ocurre puede ser tal que parece constituirse en una amenaza muy concreta de perder la orientación vital, de no saber quién es uno mismo (Elías, 1990b, pp. 258-261; Hernando, 1997a).

En estos difíciles días que vivimos, es comprensible que haya una revitalización de los movimientos religiosos en la sociedad occidental, como si esta vuelta fuera la única manera de desandar, en parte, el camino andado en el proceso de individualización que define a la sociedad occidental. El problema radica en que la sociedad sigue su propia dinámica porque, en realidad, sus miembros se enfrentan a esa polaridad de percepción e identidad que nos define desde la modernidad: queremos controlar cada vez más la realidad que nos rodea, conocer su lógica, explicar sus fenómenos. Ello supone utilizar modelos metafóricos o científicos de representación de esa realidad, y esto, a su vez, ahondar la fisura entre nuestro «yo» y todo el resto de la realidad. Nos vamos haciendo responsables de nuestro destino, porque sólo esta sensación nos permite desarrollar más control sobre él y, además, es una fuente alternativa de seguridad e identidad, mucho más potente aún, según demuestra el desarrollo de la sociedad occidental, que la mítica (Elías, 1990b, p. 43). Vamos ocupando el lugar de la divinidad en la explicación de las cosas. Nuestros problemas emocionales son, por ello, cada vez mayores, pero parece que éste es el precio por sentirnos cada vez más seguros. Nuestro «yo» tiene cada vez más consistencia, pero se siente más solo, más desconcertado, más desconectado emocionalmente de la realidad. La «desmitificación» del Universo y la comprensión científica de sus fenómenos fue otorgando a los humanos unos márgenes de seguridad y unos instrumentos tan significativos de mitigación de la angustia que su enormidad debe haber producido en épocas previas, que no queremos renunciar a ellos, pero al tiempo, este modo de relación con la realidad nos va situando en una posición cada vez más «responsable» y más «solitaria». El proceso de aumento de conocimiento objetivo de la realidad y de sus mecanismos causales, ciegos y ajenos al humano que los contempla, supone una pérdida de importancia de éste dentro de su propia visión del mundo, es decir, se caracteriza por un antropocentrismo cada vez menor (Elías, 1990b, p. 93). Como señalaba M. Douglas (1991, p. 95), en las construcciones míticas de la realidad, «el cosmos parece estar, por así decirlo, dedicado al hombre. Su energía transformadora está hilada a las vidas de los individuos, de modo que nada ocurre, tal como tormentas, enfermedades, plagas o sequías, que no sea en virtud de estos vínculos personales». Sin embargo, poco a poco fuimos dejando de creer que el universo tenía sentido en función de las relaciones que sostenía con nosotros. Ya no creemos que el mundo haya sido diseñado para nosotros por dioses que nos han «elegido» para ser los únicos privilegiados por su presencia y su orden. El alejamiento emocional que exige el establecimiento de relaciones causales de tipo mecánico, nos fue enseñando que el Universo no se había hecho para dar cabida a un grupo social, y luego, que el sol no se había hecho para girar alrededor de la Tierra, y más tarde, que el Univeso tenía sus propias leyes de funcionamiento que convertían a la Tierra en un elemento del todo prescindible para su existencia. El ser humano era cada vez más prescindible, más irrelevante, menos protagonista. La pregunta que esto suscita, y que en su día formuló expresamente Norbert Elías (1990b, p. 93) es «¿Cómo fue capaz (el ser humano) de renunciar a una concepción del Universo tan satisfactoria y, en su lugar, aceptar una concepción que, ciertamente, se ajustaba más a la realidad, pero que le desterraba del centro del universo para relegarlo a una posición marginal y que, por tanto, era en cierta medida

insatisfactoria emocionalmente?». Parece que puede contestarse que el alcance de su angustia (inconsciente) por la falta de control material sobre la realidad puede haber sido de tal magnitud, que prefirió renunciar lentamente a la gratificación emocional a cambio de poder adquirir el medio de orientación en el mundo más seguro y fiable que nunca se ha conocido, el del conocimiento científico (*ibidem*, p. 95). La sensación de dominio y control de los fenómenos que detectamos debió de compensar la pérdida emocional que supuso, pero a medida que el nuevo instrumento completaba la lógica de su transformación, las angustias comenzaban a verse desplazadas a otro lugar: del universo exterior están pasando al universo interior.

Las identidades de los grupos humanos se han construido con el mismo mecanismo estructural, pero han tenido distintos resultados, según vamos viendo. Incluso dentro de un mismo grupo, cuando las posiciones desde las que se detenta el poder y, por tanto, el control varían, serán distintos también los modos de identidad de sus integrantes. Así por ejemplo, he sostenido ya en otros lugares (Hernando, 2000a), y volveremos sobre ello al final de este libro, que la identidad de género femenina ha revestido los rasgos estructurales de la identidad relacional hasta llegar a la modernidad en mucha mayor medida que la de los hombres, que se iban individualizando de forma gradual. Y que este mecanismo es el que ha permitido, precisamente, que los hombres se fueran desconectando emocionalmente de los fenómenos de la naturaleza humana y no humana sin tener sensación de pérdida emocional: a través de las mujeres, que seguían situando el núcleo de su identidad más en las relaciones que sostenían que en ellas mismas, ellos compensaban el aislamiento afectivo en el que, de otra manera, les parecería estar incurriendo. De ahí que dispusieran mecanismos para dificultar o evitar la individualización femenina, y de ahí, también, los problemas de identidad por los que empiezan a pasar los hombres ahora que la modernidad exige la individualización de las mujeres para mantener su lógica económica.

Y sin embargo, cuando hablamos de la Prehistoria, todas estas variaciones en la manera de entender el mundo y la relación de cada cual en ese mundo no se han tenido en cuenta. Por todo lo que llevamos visto, los grupos de la Prehistoria tuvieron que tener una relación esencialmente mítica con la realidad, donde el espacio constituyera el parámetro dominante de orden y donde la toma de decisiones que pudieran afectar a un cambio de sus condiciones de vida estuviera regida por una lógica muy distinta de la nuestra. Pero ninguno de los paradigmas teóricos que han servido de marco explicativo o interpretativo del pasado lo han tenido en cuenta. Se ha juzgado el pasado como si hubiera estado protagonizado por nosotros mismos, lo que constituye, a mi juicio, un error de partida de tal envergadura que invalida la mayor parte de los presupuestos con los que hemos trabajado. La gente de la Prehistoria no vivió en el mundo en que nosotros vivimos, sino en uno construido con otros parámetros, aunque tan real, tan subjetivamente real para ellos como el nuestro lo es para nosotros. Pero no era igual. Queda mucho por investigar y por reflexionar para llegar a dibujar el mundo en el que se vivió en cada momento de la Prehistoria: hasta qué punto el mito fue dejando lugar a la relación racional con el mundo a medida que el espacio se desacralizaba y el futuro empezaba a contemplarse. Sin duda, el control material que la progresiva complejidad socioeconómica iba permitiendo, se acompañaba de pasos en ese sentido. Dado mi convencimiento de que existe una relación de coherencia estructural entre control material de los fenómenos de la naturaleza y percepción mítica o científica de esos fenómenos, creo que pueden llegarse a generar importantes conclusiones en este campo. En este sen-

tido, lo que podría llamarse Arqueología de la Identidad no tendría como función ni metodología, como he insistido ya tantas veces, un análisis que afectara a materiales arqueológicos, sino un análisis puramente teórico de las condiciones que tendría que haber revestido la identidad de cada grupo en estudio para que se respetara la lógica de la coherencia estructural con las condiciones de vida que nos revelan los restos materiales que de ellos nos quedan. Vamos a intentar, en las próximas páginas, enmarcar aún con mayor precisión los modos de identidad que pudieron haber caracterizado a los grupos de nuestra historia.

SEGUNDA PARTE:

HISTORIA

VII Planteamientos generales

Después de haber revisado los principios teóricos en lós que se funda el argumento de este libro, vamos a analizar someramente cómo se ha producido la transformación en la construcción de la identidad hasta llegar a la que actualmente nos caracteriza. Obviamente, no quedan documentos que prueben cómo era la identidad de las fases más antiguas de nuestra historia, aquellas protagonizadas por cazadores-recolectores o por los primeros agricultores. Sin embargo, dado que creo que cada relación material con la realidad exige una determinada percepción de ella para llevar a cabo modos operativos de supervivencia, parto de la confianza en que todos los grupos de igual nivel de complejidad socioeconómica presentarán una *estructura* semejante de percepción de la realidad –lo que quiere decir, simplemente, que tendrán un grado similar de confianza en que la supervivencia depende bien de la iniciativa humana o bien de la generosidad de alguna instancia sagrada de la que depende el destino del grupo–. Y esto es independiente de la forma concreta que adopte la divinidad o las costumbres particulares del grupo en cuestión, por lo que creo que el estudio de las estructuras cognitivas que rigen la percepción de la realidad de cualquier grupo cazador-recolector o agricultor de roza sobre los que exista información –aunque sea del presente–, puede constituir una fuente útil de sugerencias para entender a aquéllos.

Por otro lado, como ya explicaba al principio de este texto, no pretendo hacer generalizaciones sobre las trayectorias que adoptan las culturas, ni sobre las causas de su transformación. No es ése el tema del que aquí se trata. Creo que las culturas pueden seguir trayectorias diferentes, pues la transformación es el resultado complejo de interacciones muy variadas, y aunque ahora nos parece que el cambio cultural es consustancial a los deseos de los seres humanos, a su manera de enfrentar la siempre difícil supervivencia, esta asunción es una simple proyección de nuestra propia valoración positiva del cambio, dado el control material que tenemos de la realidad y la percepción del tiempo y el espacio con que la construimos socialmente. Pero esta valoración tan positiva se impuso, sobre todo, a partir de la modernidad. Hasta entonces, y todavía aún hoy en determinados sectores dentro de nuestra sociedad que no sienten control sobre sus condiciones de vida, el cambio supone una amenaza («más vale malo conocido que bueno por conocer») y no se busca.

La consecuencia de esto es que, contradiciendo los principios en los que se fundaba el pensamiento ilustrado, los seres humanos no tienen una tendencia *innata* a mejorar sus condiciones de vida, a través de la innovación tecnológica. Esa tendencia es cultural y, en consecuencia, se da sólo a partir de determinado momento histórico. En términos cuantitativos, la mayor parte de los grupos humanos que han vivido sobre la Tierra no han deseado la innovación tecnológica y el cambio cultural. Si habían conseguido sobrevivir es porque estaban adaptados a unas ciertas condiciones materiales de vida donde se sentían seguros (precisamente porque les permitían sobrevivir). Habían conseguido neutralizar la angustia a todo lo que no controlaban ni conocían a través de los mitos, y los mitos constituyen, como hemos visto, mecanismos de construcción social de una realidad inamovible, que no busca el cambio, sino la estabilidad de la tradición en coherencia con la necesidad de refuerzo e identidad de quien sabe que casi no tiene fuerzas ni modos de controlar unas circunstancias que le superan en poder y a las que no entiende. Dado que el principal deseo era mantener el *statu quo* conocido, pero la transformación es inherente a cualquier estructura dinámica y compleja –como la cultura–, puede decirse que, hasta el capitalismo, los cambios en el modo de subsistencia se han introducido «para conservar los modos de vida, no para cambiarlos» (Vicent, 1990, p. 261).

Pero hay grupos que han conseguido frenar en la medida de lo posible los cambios y la transformación y que mantienen modos de percepción esencialmente míticos. Y nada hay de regresivo o de simple o de «primitivo» en su modo de vida. Su universo conceptual es tan sofisticado como el nuestro, sólo que construido sobre representaciones metonímicas en lugar de metafóricas de la realidad. Si alguien nos pide que imaginemos al cazador-recolector «tipo» actual, quizá pensemos en los grupos del Amazonas, o en los aborígenes australianos. Como bien sabemos, nada hay más sofisticado que los universos míticos de ambos, nada más coherente que las dificultades que entrañan sus extremos paisajes y la profunda y rica gama de matices emocionales de que están connotados. A veces son resultado de una historia que desconocemos, y que les llevó a pasar por momentos donde la sociedad estaba más dividida, era más compleja, pero no prosperó. Nada hay de biológico en la transformación cultural; se trata, únicamente, de encontrar la manera de sobrevivir más eficazmente.

Al principio de nuestra vida en el Holoceno, cuando la población humana no era muy densa y los conocimientos sobre el funcionamiento de la realidad no habían tenido tiempo de acumularse y transmitirse, todos los grupos humanos eran cazadores-recolectores y, en lógica coherencia, interpretaban toda la realidad a través de los mitos. Pero en algunas zonas culturales se debieron de producir determinados desajustes –el simple aumento demográfico que la especie humana no puede parar contribuyó sin duda a ellos– que condujeron inevitablemente a la transformación. De hecho, el estudio de la Prehistoria indica que los grupos humanos comenzaron a cultivar la tierra de modo aproximadamente simultáneo en todo el mundo, alrededor del VIII milenio a.C.

Las razones esgrimidas para explicar semejante transformación han sido varias (cfr. Hernando, 1999b), pero en general se acepta que el aumento de la densidad demográfica en todo el mundo tuvo que ser un factor significativo, ya que la especie humana tiene un crecimiento demográfico imparable (Cohen, 1981). De hecho, las bandas móviles de cazadores-recolectores que protagonizaron el inicio de todas las «historias» y que siguen ocupando algunos rincones del planeta, han desarrollado siempre sistemas sociales y biológicos para frenar su natalidad. Sin duda ningu-

na, la movilidad constante del grupo es una causa frecuente de mortalidad de los miembros más débiles, así como de abortos espontáneos, pero no parece que sea el único modo de frenar el crecimiento demográfico.

Es cierto que la movilidad es una condición básica de la supervivencia de los cazadores-recolectores organizados en sociedades de bandas, pues su mecanismo básico para garantizar el alimento es la acumulación de información de todos aquellos sitios en donde puede encontrarse, a diferencia del mecanismo básico de un agricultor, que consiste en la inversión de trabajo en un único lugar. En consecuencia, el primero no puede permitirse quedarse quieto, por más abundancia de comida que haya en una determinada zona (Binford, 1988, p. 220), desplazándose constantemente por un territorio que conoce bien, y cuyos caminos y trayectos recorre una y otra vez año tras año. Ello hace que la variedad proteínica y vitamínica de su dieta sea mucho mayor que la de un agricultor que, en general, está basada en un único producto (el trigo, el maíz, etc.), lo que hace que el riesgo de carencias alimentarias y el peligro de hambrunas, si algo impide la cosecha de ese año, constituya una amenaza inexistente para un cazador-recolector (Cohen, 1981, p. 40). De hecho, la mayoría de las grandes enfermedades epidémicas mortales –viruela, tifus, gripe, peste bubónica, cólera– sólo tienen lugar en poblaciones de alta densidad (Harris, 1977, p. 27), lo que pone ya en entredicho la «ilustrada» idea de que ser agricultor es algo más «progresivo» y «evolucionado» que ser cazador-recolector.

De no agotar los recursos de una determinada zona y de saber qué otros recursos existen alrededor, depende la vida de estos últimos. Por eso, no se puede parar, lo que implica que no puede permitirse la existencia de elementos que no sean autosuficientes dentro del grupo. En consecuencia, el grupo limita la existencia de sus miembros no productivos y dependientes, como ancianos y niños. Los primeros renuncian a la vida de una manera que demuestra que la relación con la muerte no es universal en los grupos humanos, en el momento en que constituyen una carga para el grupo social. Los segundos suelen presentar unos elevados índices de mortalidad infantil, aunque el demógrafo antropológico Ferki Hassan llegó a la conclusión de que, aun en el caso de que pueda señalarse para el Paleolítico –protagonizado por cazadores o cazadores-recolectores, según las zonas– un 50% de mortalidad infantil debida a causas «naturales», otro 23 al 35% de toda la descendencia potencial tendría que haber sido eliminada artificialmente para alcanzar un crecimiento demógrafico cero y Joseph Birdsell, de la Universidad de California (Los Ángeles), calculó que el infanticidio (sobre todo femenino) pudo haber llegado a alcanzar cotas entre el 15 y el 50% durante el Pleistoceno (Harris, 1977, p. 29; Cohen, 1981, p. 57). Pero además, los cazadores-recolectores contemporáneos disponen de métodos químicos y mecánicos para provocar el aborto: venenos vegetales y animales, fajas, masajes; y sobre todo, del generalizado método anticonceptivo de la lactancia prolongada, que pudieron haberse usado también durante el Pleistoceno.

Pero aun así, la población creció. Cohen (1981, p. 67) opina que ello se pudo deber al elevado esfuerzo y la considerable inversión de energía que supone «el control estricto de la población respecto del grupo como un todo», lo que hace que exista «una tendencia natural a que ocurra una degeneración estructural del sistema de control de la población». Es decir, el grupo se limitará a buscar un equilibrio entre el peligro de morirse de hambre, de tener que trabajar mucho o de bajar los niveles económicos si el grupo aumenta mucho, y los costos excesivos que supone una imposición demasiado estricta de los mecanismos de control. El caso es que la Prehistoria demuestra claramente cómo el mundo se iba llenando de habitantes,

que conseguían llegar hasta las zonas más inaccesibles y más inhóspitas, antes de concentrarse en un solo lugar agotando sus recursos y viéndose obligados a cambiar el modo de vida. Aunque nunca la Historia puede explicarse de forma mecánica a través de un factor único, sin duda el crecimiento demográfico debió de tener que ver con la aparición de la agricultura y la ganadería. De hecho, el modo de vida agricultor, pese a lo que el mito bíblico primero y el pensamiento ilustrado después, han intentado hacernos creer siempre, no supone un aumento en la calidad de vida. No sólo por los rasgos que antes señalaba, sino también porque el agricultor debe dedicar muchas más horas al trabajo que el cazador-recolector –que le dedica unas 2 ó 3 horas diarias, frente a las jornadas de sol a sol del agricultor (Sahlins, 1977)–. La única ventaja decisiva que aporta la agricultura frente a la caza-recolección es que permite alimentar a un mayor número de población por unidad de espacio. Se trata de una estrategia económica que permite arrancarle a la tierra más alimento de lo que ésta nos daría de manera espontánea.

La trayectoria vivida durante la Prehistoria parece indicar una dispersión de la población mientras quedaron territorios vacíos, seguido de un cambio de estrategia demográfica cuando ya no quedaron: lo que Cohen (1981) definió como el paso de una estrategia de crecimiento demográfico extensivo a una estrategia de crecimiento demográfico intensivo. A medida que la población crecía, los cazadores-recolectores debieron de tener que ir adaptándose a territorios de aprovechamiento cada vez más reducidos, con lo que eso implica de alimentación basada en especies de tamaño cada vez más pequeño. Lewis Binford (1988, p. 226) demostró que existe una relación entre el volumen de un animal y el territorio que utiliza para alimentarse: a más tamaño, más territorio. Así pues, si los grupos humanos tuvieron que reducir su territorio de desplazamiento, se verían obligados a depender de especies progresivamente menores, hasta tener que basar su alimentación en especies sin movilidad ninguna, las plantas, cuando la presión demográfica les obligara a permanecer en un lugar.

Ser agricultor y ganadero no es mejor que ser cazador-recolector. La transformación no debió de obedecer a ninguna tendencia innata de la humanidad a mejorar sus condiciones de vida, como suponía el pensamiento ilustrado, sino al intento de mantener siempre el *statu quo*, el modo de vida conocido, en el cual se sabe que se sobrevive. Sólo que, a veces, mantener esa situación exige introducir cambios que habrán de afectar estructuralmente al sistema, como puede haber sido éste.

Porque en el momento en que la movilidad se frena, y el sedentarismo comienza, los índices de crecimiento de la población se disparan, ahora ya sí, sin ningún control. El aumento demográfico es positivo para una población de agricultores o de ganaderos: los hijos/as son mano de obra para la unidad doméstica y los ancianos pueden colaborar en su cuidado y mantenimiento. La agricultura disparó los índices demográficos en todo el mundo, y esto, en relaciones de mutuo vínculo o refuerzo, se asoció a cambios estructurales de otro tipo: a mayores núcleos de población, mayores posibilidades de conflicto y necesidad de arbitrar sistemas institucionales o rituales para su resolución; cuando la base alimenticia es la agricultura, el ciclo productivo es estacional, lo que exige almacenamiento durante parte del año, y esto da la posibilidad de acumular y esto de restringir el acceso al alimento, y antes o después, la necesidad de arbitrar métodos de distribución y reparto, tanto de la tierra como de los productos que de ella se obtienen.

La aparición de las sociedades agrícolas y ganaderas supuso, en fin, la condición de posibilidad para el surgimiento de una división de funciones y una especiali-

zación del trabajo que no tiene sentido en sociedades cazadoras-recolectoras de bandas móviles. Aunque al principio la agricultura y la ganadería parecen haber sido estrategias incorporadas poco a poco como refuerzo económico en grupos que intentaron (e intentan, como también sucede en algunos casos actuales) seguir siendo cazadores-recolectores, en un determinado momento las consecuencias de su introducción se hicieron notar en el sistema, provocando, definitivamente, cambios estructurales. Se llegó de esta forma al inicio de lo que se ha llamado el *modo de vida campesino*.

El modo de vida campesino viene definido por la estructura de relación social (el linaje/grupo local) en que se funda, caracterizada por su reciprocidad positiva interna y negativa externa o, lo que es lo mismo, negativa entre grupos pero abierta internamente, que contradice la reciprocidad generalizada universal que caracteriza a las sociedades de cazadores-recolectores. Es decir, el campesinado supone el paso de sociedades organizadas a través de sistemas de parentesco clasificatorio –como son todas las llamadas «sociedades de bandas», propias de las comunidades cazadoras-recolectoras– a las organizadas en sistemas de parentesco genealógico o «linajes», propios de las campesinas (Vicent, 1998, p. 830; Meillasoux 1987). Los miembros de los grupos cazadores-recolectores se reclutan mediante variados mecanismos de agregación, pues una vez dentro de ellos se tiene acceso a la participación colectiva de los recursos del grupo (Vicent, 1998, p. 829). Ahora bien, el problema en estos grupos es que al no existir un control sobre los recursos (pues la productividad es muy baja, dado el escaso nivel de complejidad socioeconómica), son necesarios los lazos de dependencia y reciprocidad con los demás grupos para asegurar la solidaridad en momentos de crisis o dificultad (*ibidem*). Esta dependencia de la reciprocidad externa –o imprescindibilidad del sistema de alianzas– imposibilita la apropiación de la tierra (Gilman, 1987 a y b), lo que significa que, en caso de conflicto, parte del grupo puede escindirse y trasladarse a otro territorio, por lo que no pueden surgir formas permanentes de desigualdad (Vicent, 1998, p. 829).

Según indica el registro arqueológico, parece que la domesticación de animales y plantas se produjo históricamente en un contexto de sociedades de bandas que probaban distintos recursos para intentar estabilizar en lo posible la producción. Sólo que, a diferencia de otros intentos, el éxito de ambos procesos fue demostrando más rentable la dependencia crítica de las prácticas agrarias que el mantenimiento de la dependencia crítica de las alianzas intergrupales (*ibidem*, p. 830). La primera aumentaba el control sobre el medio y la predecibilidad de los recursos. Sin embargo, este nuevo mecanismo contradecía los principios básicos del orden social precedente, pues suponía el establecimiento de restricciones al acceso y apropiación de la tierra, que comenzó a convertirse, de este modo, en el principal medio de producción, e implicaba, necesariamente, una «reciprocidad negativa» hacia los grupos de fuera, con los que antes se establecía la reciprocidad generalizada de las alianzas (*ibidem*). Para que todo este proceso de cambio profundo fuera posible, debió de ser necesaria una transformación esencial de las categorías sociales, que permitieran legitimar la nueva «restricción» de los recursos: nada más coherente y legitimador que modificar el sistema de parentesco, pasando a fundar la sociedad sobre los grupos de linaje genealógico. A ellos se accede sólo a través de descendencia o matrimonio, que, al basarse en un sistema «natural», abren la posibilidad de legitimar determinados grados de insolidaridad con los de fuera (*ibidem*, pp. 830-831). En este sentido, la Revolución Neolítica habría generado sociedades agrarias, segmentarias, muy estables a largo plazo, con rasgos más o menos acusados de diferenciación

social que implicaban formas no comunitarias de apropiación del excedente, pero aún contenidas en las relaciones de parentesco (*ibidem*, p. 831).

Podría decirse, así, que en un determinado momento de nuestro pasado habría tenido lugar una situación en la que se vivió el paso a una forma intermedia entre el comunismo primitivo que caracteriza a los cazadores-recolectores (reciprocidad generalizada y universal) y el individualismo capitalista (reciprocidad negativa generalizada y universal). Este tramo es el que representan las sociedades campesinas, y se habría iniciado en momentos distintos de cada proceso histórico, que no tienen que coincidir necesariamente con el inicio de la agricultura. A partir de este momento, y con esta estructura básica común, los grupos humanos se transformaron a ritmos distintos, generando sistemas de organización política y social diferentes. Cuando el grado de división interna de funciones y la especialización del trabajo superan determinado nivel de complejidad, surgirían posiciones de poder diferenciado, y superado otro, la escritura para la gestión de las instituciones de poder y el Estado.

No todas las culturas han pasado por estas transformaciones; actualmente hay sociedades cazadoras-recolectoras organizadas en distintos modos y con mayor o menor complejidad, jerarquizadas incluso (cfr. Testart, 1982, 1985, 1987 ó 1988, sobre los cazadores-recolectores complejos); hay sociedades campesinas que no han adoptado la complejidad del Estado y donde no ha surgido la escritura, y hay, en fin, todo tipo de trayectorias posteriores a la aparición de la escritura y del Estado. Pero creo que, en cualquier caso, este esquema de clasificación cultural –que he tomado de Juan Vicent (1998)– entre sociedades definidas socialmente por la reciprocidad generalizada universal, las definidas por la reciprocidad positiva dentro del grupo pero negativa hacia los de fuera del grupo, y las caracterizadas por la reciprocidad negativa generalizada hacia todos los demás miembros de dentro y fuera del grupo, establece un útil punto de partida para analizar la construcción de la identidad. En la tradición de la sociedad occidental, las primeras estuvieron representadas por las sociedades cazadoras-recolectoras y las primeras sociedades agrícolas; las segundas comenzaron al final del Neolítico, cuando la aparición de las primeras aldeas y necrópolis nos demuestra la vinculación de la gente a la tierra que trabaja, es decir, la dependencia necesaria entre los productores primarios y los medios de producción agraria, aunque la sociedad se presentara bajo modos de producción distintos, como el doméstico, el esclavista, el feudal o el estamental, en terminología marxista (Vicent, 1990, pp. 275-277); y el tercer tipo tendrá como paradigma a la sociedad capitalista, que dará comienzo a lo que hemos denominado modernidad, y que se definirá por el individualismo generalizado a todos los miembros del grupo social.

La sociedad moderna viene definida por categorías diferentes a las de cualquier otra formación social. La reciprocidad negativa generalizada universal se traduce, en términos cognitivos, en el surgimiento del Sujeto como instancia de percepción y acción y de la Razón Universal como instrumento de observación y análisis de una realidad «exterior» necesariamente objetivada. Pero la sociedad moderna es, obviamente, resultado de la imparable transformación que venía caracterizando a la sociedad occidental desde que ésta comenzara a existir. Por eso, no puede hablarse, en ningún caso, en términos de nosotros/ellos, porque no se trata de que nosotros representemos un polo de un par en el que el otro polo sea el resto de la humanidad. Aunque en ocasiones pueda abusar yo en este texto del «nosotros» para ejemplificar, por ser lo más familiar, determinadas relaciones estructurales, no debe entenderse que eso significa la división del género humano en dos mitades: nosotros y ellos.

Por el contrario, lo que intento sostener es que la identidad es un proceso tan dinámico, complejo, rico y lleno de variables como la misma cultura; y que, como ella, puede adoptar formas distintas dentro del mismo grupo social, sobre todo a medida que éste va multiplicando las diferencias entre sus miembros. Y que los rasgos que definen a la modernidad se venían ya gestando en las etapas previas que, a su vez, se diferencian de la modernidad porque estaban preñadas de rasgos de las etapas anteriores.

Mi hipótesis es que pueden establecerse rasgos estructurales comunes a todas las culturas que revisten un grado semejante de control material de la realidad, aunque creo que las generalizaciones sólo pueden hacerse en las tres etapas del esquema de transformación social que he reflejado unos párrafos atrás: las sociedades cazadoras-recolectoras organizadas en bandas móviles y horticultoras, que se caracterizan por la reciprocidad positiva generalizada entre todos los miembros del grupo y que, por lo tanto, no presentan división de funciones y especialización del trabajo dentro de él –y en consecuencia, sólo un control material muy escaso de sus condiciones de vida–, tendrán unos rasgos estructurales de identidad semejantes, en cualquier parte del espacio o del tiempo en el que hayan existido, que podrían quedar representados en el primer polo del esquema representado en la Fig. 13. Por su parte, creo que la sociedad capitalista moderna occidental sólo puede entenderse a través de unos rasgos de identidad individualizada que serían generalizables a cualquier otra sociedad capitalista que pudiera surgir, ya que el capitalismo es eso, reciprocidad negativa generalizada entre los miembros del grupo y, por tanto, individualidad en la percepción de uno mismo, con todo lo que ello implica. Los rasgos de sus miembros más individualizados corresponderían a los del segundo polo del esquema. Ahora bien, en el paso intermedio, lo que hemos llamado el modo de vida campesino, caben muchas posibilidades distintas de combinación entre las variables que definen la identidad. Son sociedades donde la complejidad del grupo ya entraña cierta jerarquización y distribución desigual del poder y los recursos, lo que quiere decir que existen diferentes posiciones sociales desde las que relacionarse con la realidad, y distinta sensación de control sobre ella. Así pues, dependiendo del grado de división social, del control real de los fenómenos de la naturaleza, de la existencia y acceso a la escritura, etc., los miembros del grupo social construirán identidades variadas, aunque siempre dentro de una estructura y una lógica que, a mi juicio, es universal.

Por todo ello, en las páginas que siguen me referiré de modo general a la identidad de las sociedades cazadoras-recolectoras de bandas móviles y agricultoras de roza, suponiendo que los rasgos estructurales que presentan son también extrapolables a las que habitaron nuestra Prehistoria a partir del Holoceno (las sociedades del Epipaleolítico y del Neolítico inicial). Sin embargo, no es posible hacer lo mismo con el análisis de las sociedades campesinas, pues aunque puedan generalizarse las bases estructurales, hay que contextualizar históricamente su desarrollo. La identidad en esas sociedades será tanto más individualizada cuanto mayor sea el grado de división social, de jerarquización de sus miembros y de especialización del trabajo. Esto quiere decir que, a partir del Neolítico Final, en que se constatan transformaciones respecto de épocas precedentes tan importantes como el inicio de las aldeas estables, de las necrópolis o de las artesanías de artículos simbólicos, y una relación con la tierra que ya denota cierto control de sus fenómenos, tuvo que producirse un cambio correlativo en la percepción del mundo y la identidad de los grupos que lo protagonizaron. Este cambio sería gradual, extendiéndose poco a poco a más miembros de la sociedad a medida que éstos fueran desempeñando funciones progresiva-

mente diferentes dentro del grupo, a lo largo de la Edad del Bronce y la Edad del Hierro. Además, como hemos venido viendo, la identidad se construye en coherencia estructural con el grado de control sobre las condiciones de vida de cada grupo humano o individuos dentro de él, de modo que, conforme fueran consolidándose las jerarquías y las jefaturas de la Edad del Bronce y del Hierro, ciertos rasgos asociados a la individualidad –como desacralización de algunos espacios, desarrollo de un sentido más lineal del tiempo, etc.– comenzarían a manifestarse.

Ahora bien, téngase en cuenta que esos rasgos de individualidad no constituirían en ningún modo «individuos» como los que genera la sociedad moderna ni, por tanto, los mismos deseos de cambio o de viaje, o la misma conciencia de ser algo distinto a todo lo demás. De hecho, aunque podríamos decir que el mundo clásico generó una clara conciencia de diferenciación en algunas personas –las dedicadas a la reflexión filosófica o las que detentaban posiciones de poder, en lógica coherencia–, la quiebra de su orden social implicó la vuelta a identidades de nuevo más relacionales durante la Alta Edad Media. Comenzará entonces el largo proceso de individualización que culminó en la modernidad, con un punto de inflexión fundamental en el siglo XII, y que, a diferencia de lo sucedido en las sociedades clásicas y en otras partes del mundo, afectará ya a la generalidad del grupo social y no sólo a una parte privilegiada del mismo. Ésta es la particularidad de la trayectoria occidental: la individualización progresiva del conjunto de la sociedad y no sólo de los miembros de su grupo dirigente.

Vamos a intentar comprender cómo pudieron percibir el mundo los grupos que no tuvieron ningún dominio sobre sus fenómenos. A través de ello, podría generarse también una discusión sobre la obsolescencia de las periodizaciones tecnotipológicas que seguimos utilizando en Prehistoria y que responden, como vimos en el primer capítulo, a la necesidad de estructurar el conocimiento del mundo a través del tiempo y el cambio para dar legitimidad a los cambios que implicaba la modernidad. Esas periodizaciones fueron realizadas en la fase inicial de nuestra disciplina, cuando los planteamientos teóricos, los objetivos de estudio y las metodologías utilizadas eran muy distintas de las que la caracterizan ahora. Y, sin embargo, lejos de reconocer este hecho, y actuar consecuentemente con él, mantenemos una división de la Prehistoria en etapas tecnológicas que ya no se adecuan a los contenidos de que las dotamos. Porque, si bien es cierto que el criterio tecnológico podría ser adecuado en tanto que es un indicador de complejidad socioeconómica y, por tanto, de organización social y de cambio identitario, también lo es que por debajo de ellos subyacen procesos mucho más relevantes de orden socioeconómico y cognitivo, que tienen otros ritmos de transformación, que no se podían tener en cuenta entonces porque no se conocían, pero que podrían ayudar ahora a compartimentar el pasado de una manera que nos hiciera más fácil entender el proceso de cambio que lo caracterizó.

En general, y resumiendo todas las asociaciones estructurales comentadas en las páginas anteriores, podríamos decir que la transformación del mundo occidental ha estado orientada hacia el aumento del control material de la realidad, lo que sólo puede entenderse porque la sociedad ha aumentado progresivamente su complejidad socioeconómica. En consecuencia, podría asumirse que su trayectoria ha implicado una modificación de la identidad de sus miembros que, partiendo del primer polo del esquema de identidad, está concluyendo en el segundo. De ser «gente del espacio», nos hemos transformado en «gente del tiempo», con todo lo positivo y negativo que tienen ambos polos de identidad.

VIII Sociedades definidas por la reciprocidad generalizada universal (cazadores-recolectores y horticultores)

I. CAZADORES-RECOLECTORES Y HORTICULTORES

Empezaremos por las sociedades de menor complejidad socioeconómica, aquellas que no presentan división de funciones ni especialización del trabajo. Lógicamente, su desarrollo tecnológico es muy reducido y, por lo tanto, también lo es su capacidad de contrarrestar o alterar los efectos que pueda tener cualquier dinámica de la naturaleza. Conforme a los planteamientos que he venido desarrollando en la primera parte del libro, estos grupos han de percibir casi la totalidad de su mundo a través del mito, es decir, a través de representaciones metonímicas de una realidad que se ordena dando prioridad al parámetro espacial.

Si se cumplen las relaciones estructurales que se han venido argumentando, habría que esperar que en estos grupos la identidad no fuera individual sino relacional y que su conexión con el mundo estuviera muy teñida de emoción. Es decir, que la relación de conocimiento que se establece con los fenómenos de la naturaleza fuera, a la vez, una relación personal, una interrelación humana, pues en el conocimiento mítico no se distinguen dinámicas humanas y no humanas, sino que al funcionar a través de representaciones metonímicas, la única lógica que cabe atribuir a cualquier fenómeno es siempre humana. Debe entenderse en este sentido la expresión «ausencia de control material sobre sus condiciones de vida» o «escaso dominio sobre los fenómenos de la naturaleza». Recuérdese que con ello no se hace referencia a que estos grupos no tengan un conocimiento detallado de las regularidades generales de la naturaleza. Por el contrario, suelen caracterizarse por la precisión y detalle de sus observaciones y de las relaciones esperadas entre sucesos naturales. Pero sin embargo, no tienen la capacidad de combatir sus efectos o de aminorar sus consecuencias. Y esto sucede, como se recordará, porque al no tenerse la percepción de que el ser humano responde a dinámicas distintas del resto de los seres vivos o de los fenómenos de la naturaleza en general, no se concibe que éstos respondan a lógicas que puedan ser descifradas por aquél. Esto significa que la relación de poder que se establece entre el ser humano y los fenómenos de la naturaleza no humana no está a favor del primero sino de los segundos, lo cual comenzará a invertirse cuando el desarrollo del campesinado permita pensar que los

humanos pueden controlar de alguna manera la producción de alimentos y, por tanto, algunas de las relaciones observadas en la naturaleza. Esta sensación de control es correlativa a la desantropomorfización del mundo, ya que sólo se puede controlar aquello cuya causalidad se conoce, lo que a su vez implica que se sabe que las razones últimas de su acaecimiento pueden ser completamente ajenas a una dinámica de relación emocional. Es decir, cuando se tiene alguna seguridad en el control de las circunstancias en las que se vive, las dinámicas que suceden alrededor pueden explicarse «por sí mismas», pero cuando esa seguridad no existe, todo parece suceder en función de relaciones humanas. No debe olvidarse que, a su vez, esta correlación se da obedeciendo al hecho de que a menor complejidad socioeconómica, menor es la posibilidad de concebirse a uno mismo como algo distinto al conjunto de las relaciones que sostiene (cfr. Leenhardt, 1997, p. 153).

Dado que, como vengo insistiendo, estoy convencida del carácter estructural, y por tanto sostenido, de estos rasgos, creo que pueden utilizarse análisis sobre grupos actuales de muy escasa complejidad socioeconómica para seguir profundizando en los matices que reviste, en general, la construcción de la identidad de cualquiera de los grupos que existan o hayan existido –por ejemplo, en la Prehistoria–, con semejante grado de complejidad. Por ello, utilizaré un artículo reciente de E. Viveiros de Castro (1996) sobre la percepción de la realidad de los grupos amerindios del Amazonas –complementado con el estudio sobre la percepción del espacio de uno de esos grupos, los Nukak, realizado por G. Politis (1996)– y el estudio clásico –aunque divulgado sólo en fechas relativamente recientes– de M. Leenhardt (1997) sobre los habitantes de Nueva Caledonia, como base sobre la que seguir profundizando en el ánalisis de ese modo de identidad. Como explicaba páginas atrás, nada más lejos de mi intención que el establecimiento de analogías en la interpretación de aspectos culturales concretos entre estos grupos y otros de nuestra prehistoria, de los que no nos queda ninguna información. No tendría sentido y sería completamente criticable desde muchos puntos de vista: los grupos amerindios del Amazonas tienen una historia compleja, que pasó por estadios de mayor complejidad socioeconómica en algunas zonas, por lo que su trayectoria es larga y su mundo mítico puede tener tonalidades muy complejas. Por su parte, Nueva Caledonia fue utilizada como colonia penitenciaria por Francia desde 1863, por lo que el trabajo de Leenhardt, realizado en 1902, se centró, como señala A. Viola Recasens al prologar la edición española de la obra (Leenhardt, 1997, p. 14), en los «restos de una cultura agonizante». Por ello insisto en que no se trata de proponer insostenibles analogías, sino de asumir que, independientemente de su historia previa, si ahora presentan una complejidad socioeconómica muy reducida, tendrán que presentar una estructura dada en la construcción de su identidad y de la realidad que perciben.

Debo confesar que me ha resultado difícil organizar este capítulo. De hecho, al principio había decidido separar los dos estudios, ya que, como sabemos, los grupos amerindios del Amazonas –Bororo, Kayapó, Yanomami, etc.– (cfr. Carneiro da Cunha, 1992) presentan estrategias de caza-recolección a través de una organización social en bandas móviles, mientras que los canacos practican una agricultura tradicional basada en el cultivo de taro, ñame, patata y banana. De ahí que las organizaciones sociales de ambos difieran, a lo que se añade la transformación mayor de los segundos debido al impacto colonial directo. Sin embargo, el reducido grado de complejidad socioeconómica de ambos se concreta en una percepción de la realidad que tiene bases estructurales comunes, lo que me ha llevado, al final, a exponer conjuntamente el modo en que ambos entienden el mundo para insistir en el

hecho de que no es la estrategia económica practicada en sí lo que determina la percepción de la realidad, sino el grado de dominio de los fenómenos de la naturaleza que ésa implica. Cuando éste es reducido, sean cazadores o agricultores, la percepción del mundo coincidirá en sus aspectos estructurales. De hecho, debe añadirse para reforzar este punto que el mismo Viveiros de Castro (1996, p. 118) señala que sus conclusiones no sólo son aplicables a los grupos suramericanos estudiados, sino también a otros de las regiones boreales de América del Norte y de Asia, a cazadores-recolectores tropicales de otros continentes y a grupos horticultores como los Tukano o los Juruna (*ibidem*, p. 119).

Viveiros de Castro (1996, p. 116) comienza por salir al paso de la consideración occidentalizante que suele atribuirse a todo dualismo, debido al carácter dicotómico del pensamiento moderno. Considera que las cosmologías amerindias están también llenas de contrastes, aunque de distinto tipo, por lo que dedica su trabajo a contraponer los de ambas culturas para entender mejor los mecanismos a través de los cuales se opera en ellas (véase un resumen en la Fig. 14). El problema para él no es tanto que no se den las oposiciones binarias típicas entre «Naturaleza y Cultura, universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado e instituido, inmanencia y transcendencia, cuerpo y espíritu o animalidad y humanidad», cuanto que los significados de todos estos conceptos pueden variar, siendo por ello necesario disociar y redistribuir todos los predicados subsumidos en esas series (*ibidem*, pp. 115-116). Efectivamente, en numerosos trabajos etnográficos y antropológicos (cfr., por ejemplo, Strathern, 1980 o Latour, 1993) se ha hecho alusión a la inexistencia de la dicotomía entre Naturaleza y Cultura en grupos no modernos. Sin embargo, lo que propone Viveiros de Castro es una nueva lectura de la cuestión, resignificando ambos conceptos, de forma tal que podamos acceder, desde nuestras pautas de comprensión, a un acercamiento más ajustado a la percepción de la realidad de esos grupos. A este respecto, creo que resulta oportuna la observación de Leenhardt (1997, p. 59) en el sentido de que en la percepción de la naturaleza no hay «contradicciones», sino contrastes, pero ninguno de ellos establecido por oposición a otros.

Porque estos grupos perciben la realidad de forma completamente distinta a la nuestra, desde el momento en que, para ellos, «la condición original común de los humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad» (Viveiros de Castro, 1996, p. 119). Es decir, la *humanidad* es una condición, la condición original de todo lo vivo, y no sólo una especie. Al igual que en nuestra cultura la condición natural es la primigenia, la que conecta a todos los seres vivos y desde la cual los seres humanos marcaron una distinción a partir de un determinado momento al añadirle la cultura, entre los grupos del Amazonas la dinámica es la opuesta: sus mitos cuentan «cómo los animales perdieron los atributos heredados o mantenidos por los humanos» (*ibidem*). Es decir, los humanos son aquellos que no se han transformado, mientras que los animales son ex humanos. Y al igual que nosotros pensamos que, aunque nos hemos hecho humanos, no por ello hemos abandonado nuestra condición animal originaria, ellos creen que los animales, aunque se han convertido en tales, no han abandonado su condición humana originaria.

Como ya destacara Ingold (1994a y b), en el pensamiento occidental el estatuto de lo humano es esencialmente ambiguo, ya que, por un lado, la humanidad («humankind») constituye una especie animal más, y la animalidad es un reino que incluye a los humanos; pero, por otro, la humanidad («humanity») es una condición moral que excluye a los animales. Los dos estatutos conviven en el concepto

Nuestra «cosmología» (Viveiros de Castro, 1996, p. 129) postula «una continuidad física y una discontinuidad metafísica (o... sobrenatural) entre humanos y animales».	La «cosmología» amerindia postula «una continuidad metafísica y una discontinuidad física» entre todos los seres vivos.
El cuerpo nos conecta con los demás seres vivos. **El espíritu nos aparta** de ellos y nos singulariza.	**El espíritu los conecta** a los demás seres vivos. **El cuerpo los diferencia** y los singulariza.
La identidad de las personas se modifica metafísicamente si se modifican sus espíritus (por ej., a través de la conversión religiosa o de la educación).	La identidad de los seres vivos se modifica si se modifican sus cuerpos (con máscaras u ornamentos).
Nosotros excluimos de nuestro propio grupo de identidad a los humanos que tienen distintos «espíritus», aunque pueden llegar a ser como nosotros.	Ellos excluyen de su propio grupo de identidad a los seres vivos que tienen distintos cuerpos, aunque pueden llegar a ser como ellos.
Existe continuidad entre diferentes personas del mismo grupo, pero discontinuidad con seres humanos de otros grupos.	Existe continuidad entre seres humanos y no humanos.
Se reifica la naturaleza no humana.	La naturaleza no humana no es reificada, sino humanizada y transformada en una interacción de sujetos.
Los seres humanos tienen la capacidad de transformar aspectos de la naturaleza en su propio beneficio.	Los seres humanos no se consideran con la capacidad de transformar ningún aspecto de la naturaleza en su beneficio.

Fig. 14. Diferencias en el modo de percibir la relación con el mundo entre los grupos amerindios del Amazonas y la cultura moderna occidental (cuadro basado en Viveiros de Castro, 1996).

problemático de «naturaleza humana» (Viveiros de Castro, 1996, p. 129). Es decir, nuestra manera de entender el mundo, lo que Viveiros llama nuestra «cosmología», postula «una continuidad física y una discontinuidad metafísica (o sea, sobrenatural, pasando del griego al latín) entre los humanos y los animales» (*ibidem*). Lo que nos conecta al resto de los seres vivos es el cuerpo, mientras que lo que nos singulariza y aparta de ellos es el espíritu. Por el contrario, en la cosmología amerindia, se postula «una continuidad metafísica y una discontinuidad física» entre los seres vivos, dando como resultado la primera el animismo y la segunda lo que este autor llama el «perspectivismo»: el espíritu es lo que integra, y el cuerpo, lo que diferencia (*ibidem*).

Como veíamos en la primera parte del libro, cuando se desconoce la mecánica causal que rige los fenómenos de la naturaleza, se vive en un mundo de interrelaciones humanas, puesto que éste es el único comportamiento que se atribuye a todos los seres. Obsérvese la rigurosa fidelidad al modelo estructural que proponemos en la coincidencia que presentan los canacos estudiados por Leenhardt respecto de este esquema de percepción. Al igual que los grupos del Amazonas, para ellos lo humano no se manifiesta en el cuerpo o la forma física de un ser vivo, sino en el «aire de humanidad» (Leenhardt, 1997, p. 46) aunque, a diferencia de aquellos, que por ser cazadores identificaban a animales y humanos con la condición humana, los canacos, horticultores, consideran que existe una identidad de sustancia entre el cuerpo humano y el vegetal (*ibidem*, p. 42).

En el caso amerindio, son considerados sujetos todos aquellos seres que tienen alma y, en consecuencia, su propio «punto de vista». Según explican los chamanes, además de los humanos tienen un punto de vista todos aquellos seres no humanos que se ven a sí mismos como personas, como gente (Viveiros de Castro, 1996, p. 126). Es decir, no se trata sólo de una antropomorfización de la naturaleza no humana, de la proyección del punto de vista humano sobre el resto de los seres vivos, de la atribución a ellos de nuestro punto de vista sobre las cosas, sino que, según la cosmología amerindia, los animales tienen una subjetividad propia, su propio punto de vista, que sigue, como veíamos al hablar del desarrollo de la lógica del mito, la misma dinámica de comportamiento humano, pero que constituye el modo reflexivo por el cual cada sujeto se reconoce a sí mismo. En este sentido, puede decirse que el universo está poblado de intencionalidades extrahumanas (pues pueden ser distintas de las concretas que los sujetos de forma humana tengan en cada momento) dotadas de perspectivas propias (*ibidem*, p. 119). Y en todo este juego de interacciones e interrelaciones entre espíritus humanos de formas físicas distintas, los chamanes resultan esenciales, pues son los únicos que pueden comprender y asumir los puntos de vista distintos que cada uno de estos seres tiene, permitiendo el diálogo cósmico. Siguiendo a Viveiros (*ibidem*, p. 120): «si el multiculturalismo occidental» significa «relativismo como política pública, el chamanismo perspectivista amerindio es multinaturalismo como política cósmica». Todo esto significa decir que en esta cosmología, «*la Cultura es la naturaleza del Sujeto;* la forma por la cual todo sujeto experimenta su propia naturaleza» (*ibidem*, p. 127). Por eso la «humanidad» es la condición común a todos los seres vivos: porque todos tienen conciencia de su subjetividad y, por tanto, un punto de vista particular sobre las cosas.

Pero ¿a qué se hace referencia cuando se alude a este «punto de vista»? Al hecho de que todos los seres ven el mundo, lo representan, del mismo modo (pues todos comparten el mismo espíritu humano), pero cambia el mundo que ven (*ibidem*). Es

decir, los animales imponen las mismas categorías y valores humanos a la realidad: ellos se ven a sí mismos como personas y, por lo tanto, ven como animales o espíritus a los que tienen formas diferentes a ellos. Así, por ejemplo, un ser humano ve a un animal como tal (aunque sabe que es un sujeto, que tiene naturaleza humana), pero un animal, que a su vez se considera persona, porque es sujeto, ve al humano como un animal de presa, pues es amenazante para él. De esta forma, la Naturaleza está constituida por comunidades distintas de «sujetos» que, compartiendo una misma condición de comportamiento y cultura entre sí (la humana), se diferencian radicalmente por la forma que adoptan sus cuerpos. Por eso, el cuerpo es la categoría que establece las diferencias ontológicas esenciales dentro de este universo. Al contrario que en nuestra visión, donde el cuerpo nos hace pertenecer a todos a la misma categoría animal, en la suya hay una esencia antropomorfa de tipo espiritual común a los seres vivos, y una apariencia corporal variable, característica de cada especie (*ibidem*, p. 117). Es decir, para ellos, la diferencia en la consideración que pueden tener del mundo no está, como para nosotros, en el alma, sino en el cuerpo. Es aquí donde reside el «punto de vista» que diferencia a los seres vivos entre sí.

Por todo ello, el cuerpo no sólo representa una «fisiología distintiva o una morfología fija», sino un conjunto de afectos, de modos de ser que constituyen un hábito (*ibidem*, p. 128): «entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad substancial de los organismos, hay un plano intermedio que es el cuerpo como eje de afectos y capacidades y que es el origen de las perspectivas». Así pues, cada especie se ve a sí misma como humana, pero los demás le aprecian con un cuerpo diferente. Por eso, dice Viveiros (*ibidem*, pp. 128-129), «si la Cultura es la naturaleza del Sujeto, la Naturaleza es la forma que adopta el Otro en cuanto cuerpo». Y todo ello le lleva a concluir que si «el etnocentrismo europeo consiste en negar que los otros cuerpos tengan la misma alma, el amerindio» consiste «en dudar que las otras almas tengan el mismo cuerpo» (*ibidem*, p. 129). Debe entenderse que el cuerpo es la instancia de particularidad en la relación con el universo, lo que marca las diferencias entre cada especie, la base de la identidad, en suma. Desde este planteamiento, es más fácil entender por qué la identidad se expresa tanto a través del cuerpo en estos grupos, sobre todo a través de la decoración corporal y de los tabúes alimenticios: «el conjunto de hábitos y procesos que constituyen los cuerpos es el lugar de emergencia de la identidad y de la diferencia» (*ibidem*, p. 130).

Adoptar el cuerpo de otro es adoptar sus rasgos de identidad, de comportamiento, sus afectos y sus capacidades. Por eso, «vestirse» de animal no significa ponerse una máscara, sino realmente convertirse en ese animal, pues se está adoptando su «cuerpo», y en consecuencia, su «punto de vista». A su juicio, adoptar otro cuerpo –mediante el uso de máscaras o decoraciones corporales– transforma metafísicamente la identidad de sus portadores (*ibidem*, p. 133), al igual que la creencia europea establecía que «convertir» al «indio» le hacía pasar realmente al estado de «persona» o «ser humano». En este sentido, la metamorfosis corporal se concibe con la misma carga de realidad que nosotros atribuimos a la conversión espiritual: «nuestra cosmología supone la distintividad singular de los espíritus, pero no por ello declara imposible la comunicación (...) o desacredita la transformación espiritual inducida por procesos como la educación o la conversión religiosa» (*ibidem*, p. 132). Del mismo modo, la suya supone la distintividad singular de los cuerpos, pero no por ello declara imposible la comunicación o la transformación corporal.

En esta línea cabe entender igualmente la conceptualización de los muertos: se trata de «gente» que acaba de separarse de un «cuerpo humano», por lo que es atraí-

do inmediatamente por los cuerpos animales. De esta forma, «morir es convertirse en animal» –lo que cambiará cuando el culto a los ancestros establezca una identidad espiritual que atraviese la barrera corporal de la muerte– (*ibidem*, p. 134).

Obsérvese el asombroso paralelismo estructural de esta percepción de la realidad con la de los canacos: dice Leenhardt (1997, p. 43) que «cuando el hombre vive en la envoltura de la naturaleza y todavía no se ha separado de ella, no se esparce en ella, sino que es invadido por la naturaleza y solamente a través de ella se conoce a sí mismo. (...) Y porque se halla totalmente repleto de esta vibración del mundo, el cuerpo no se diferencia de él». Por eso, para él, el cuerpo es solamente un «sostén», que soporta el *kamo*. «*Kamo* corresponde a un predicado que indica la vida, pero que no implica ni contorno ni naturaleza. Animal, vegetal, personaje mítico, si son revestidos de cierta humanidad por las circunstancias, pueden ser considerados *kamo*, lo mismo que el hombre» (*ibidem*, p. 45). «Por lo común, tiene forma humana y es el hombre, en su generalidad; pero puede ser cualquier otro ser investido de humanidad. El cuerpo del *kamo* aparece entonces como el revestimiento de un personaje» (*ibidem*, p. 153). Por eso, cuando se cuentan leyendas, «el *kamo* vuela, nada, desparece bajo tierra sin que se especifique necesariamente si es de pronto pájaro, pez o difunto (...), sufre metamorfosis y se asemeja a un personaje dotado de rico vestuario que modifica sin cesar sus atavíos» (*ibidem*, p. 46). Ahora bien, cuando adopta la forma humana, el *kamo* se manifiesta en su totalidad, utilizando por ello los canacos la expresión *do kamo* para designarse a ellos mismos, «el hombre en su autenticidad» (*ibidem*, p. 28). Viveiros de Castro (1996, p. 125) revelaba igualmente que, en el caso de los amerindios, las palabras que «suelen traducirse por "ser humano" y que entran en la composición de tales designaciones etnocéntricas, no denotan a la humanidad como especie natural, sino a la condición social de persona, y sobre todo cuando son modificadas por intensificadores del tipo "verdaderos", "reales", funcionan (...) menos como sustantivos que como pronombres. Lo que indican es la *posición* de sujeto; son un marcador enunciativo, no un nombre». Es decir, estos grupos utilizan categorías de identidad colectiva que tienen enorme variabilidad contextual, pues pueden acoger desde el Ego a todos los humanos o a todos los seres dotados de consciencia (*ibidem*). Al parecer, el hecho de que esas autodenominaciones se consideren etnónimos suele ser resultado de la interacción con el etnógrafo, quien les da un alcance mucho más restrictivo del que tienen.

Además, dentro de esta categoría de «humano» tienen cabida también los difuntos de ambos casos, pues conforme a este esquema donde la vida todo lo impregna y las formas de lo humano y lo vivo pueden revestir aspectos tan diferentes, la muerte no significa el aniquilamiento, sino sólo el paso a otro estado (Leenhardt, 1997, p. 53). Pero entonces, «si no hay aniquilamiento, ni muerte, ni animado ni inanimado verdaderos, no puede haber ahí ningún esquema causal en el dominio exclusivo de lo inanimado. (...) El esquema causal es siempre viviente. De donde se adivinan las extraordinarias interferencias mágicas o míticas» (*ibidem*), retomándose así, en este caso concreto, la explicación de cómo la percepción antropomorfizada del mundo conduce inexorablemente a leer la causa última de los sucesos naturales en claves emocionales y, por tanto, de relación humana.

Por su parte, Viveiros de Castro explica el modo en que deben entenderse las relaciones entre todas estas categorías corporales de espíritu humano similar pero con perspectivas distintas. De hecho, las cosmogonías amerindias no se diferencian de nuestra propia cultura al creer en el encuentro sobrenatural de los espíritus.

Ahora bien, para ellas, «el contexto "sobrenatural" típico es el encuentro, en el bosque, entre un hombre (...) y un ser que, *visto* al principio como un simple animal o una persona, se revela como el espíritu de un muerto, y *habla* como un hombre (...). Esos encuentros pueden ser letales para el interlocutor que, subyugado por la subjetividad no humana, es atraído al lado de ella, transformándose en un ser de la misma especie que el "locutor": muerto, espíritu o animal» (Viveiros de Castro, 1996, p. 135). Este proceso de absorción de identidad, digamos, se produce cuando un humano intuye, «súbitamente, que el otro es "humano", es decir que es "lo humano lo que deshumaniza y aliena automáticamente al interlocutor, transformándolo en presa" (*ibidem*). Sólo los chamanes, que son personas por esencia multinaturales, tienen la capacidad para dialogar con todas las otras perspectivas en condiciones de igualdad, sin perder su propia condición de sujetos. Y concluye Viveiros (*ibidem*, p. 135): sólo en el mito "cada especie de ser se aparece a los otros seres como se aparece a sí misma (como humana)", por lo que podría decirse que, "en cierta forma, todos los personajes que pueblan la mitología son chamanes"».

Creo que estos textos pueden iluminar el mecanismo en que puede llevarse a cabo la construcción social de la realidad cuando el conocimiento sobre la mecánica causal de la naturaleza es mínimo y no permite su control. El ser humano, entonces, no se considera con la capacidad de transformar, en su beneficio, algún aspecto de esa naturaleza, sino que se ve a sí mismo como un actor más de una obra en la que el resto de los actores tienen la misma importancia que él mismo, o incluso más, aunque toda la dinámica que caracteriza la acción es humana, la única que conoce. No objetiviza a la naturaleza no humana, pues al humanizarla, la transforma en una interacción de sujetos.

Su identidad se construye, por tanto, de un modo completamente distinto del nuestro: aunque cada persona puede referirse a sí misma, la base de toda la construcción es la identificación con los que tienen un «cuerpo» de la misma forma, es decir, con el grupo social al que se pertenece. Sin embargo, el cuerpo individual, personal, no es percibido como algo que pertenece a cada cual y lo define, como aquello con lo que identificarse esencialmente, ya que puede cambiar. Por eso dice Leenhardt (1997, p. 44) que al no identificarse el melanesio con su cuerpo, sino con un sentido de humanidad que puede manifestarse en formas distintas, «no puede ver en él a uno de los elementos del individuo» (*ibidem*, p. 44). De hecho, su lengua no le permite decir con precisión «yo» ni puede retener el concepto de unidad (*ibidem*, p. 109). Así, por ejemplo, «de un hombre se dice: el otro hombre. En un pueblo cada casa es la otra casa. El otro es la fracción de un conjunto; uno es una fracción de dos: no tiene cualidad de unidad, pero sí de alteridad. (...) El par, la dualidad, desempeñan en todas las construcciones del espíritu del canaco el papel de unidad de base» (*ibidem*). De hecho, el *kamo* sólo se conoce por la relación que mantiene con los otros. Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de las relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas (*ibidem*, p. 153). Como veíamos páginas atrás, cada ser sólo puede entenderse como parte de las relaciones que sostiene, sin que sea concebible como algo en sí mismo (*ibidem*, p. 160).

La identidad es colectiva por necesidad, ya que la insuficiencia que sienten frente a la interactiva y complejísima naturaleza que los rodea, los haría morir de angustia si se sintieran solos frente a ella. Estas personas se identifican con su grupo social, construyendo una identidad basada en las semejanzas entre sí y no en las diferencias individuales. Éstas no se potencian, en parte porque no surgen en la interacción social en la misma medida que surgen en la sociedad moderna occi-

dental: al no existir división de funciones dentro del grupo social, todos sus miembros realizan las mismas tareas para sobrevivir, con los mismos ritmos y con semejante posición de poder. La única diferenciación en las actividades viene dada por el grupo de género al que se pertenece, pero la necesidad de protección social frente a la amenazante naturaleza exterior es tal que se desarrollarán todo tipo de refuerzos visuales (en la decoración corporal, por ejemplo) y de hábitos para construir una identidad común.

Semejante necesidad de depositar en el grupo, y no en el individuo, la identidad última de cada persona, se manifiesta también claramente a través del sistema de parentesco que caracteriza a estas sociedades y que ha sido denominado de familia «clasificatoria». En este sistema de parentesco, como ya decía Lévy-Bruhl (1985, p. 61) a principios de siglo, retomando palabras de Howitt, «la unidad social no es el individuo sino el grupo. El individuo adopta simplemente los parentescos de su grupo: el parentesco se realiza de grupo a grupo». Los clásicos y decimonónicos etnográfos Spencer y Gillen insistían en las diferencias de ese concepto con el que nosotros tenemos de familia: «Es absolutamente esencial (...), cuando se estudian estos indígenas, abandonar todas las ideas de parentesco que rigen entre nosotros... Los primitivos no tienen ninguna idea de los parentescos tal como nosotros los comprendemos. No distinguen (desde el punto de vista de las relaciones de familia) entre su padre y su madre de hecho y entre los hombres y las mujeres que pertenecen al grupo del que cada miembro hubiera podido ser legítimamente su padre o su madre» (Lévy-Bruhl, 1985, p. 61). Eso significa que «no hay fronteras claras entre los parientes en línea directa y los parientes en línea colateral. Sin duda alguna, esta confusión de las dos líneas proviene del hecho de que todos los lazos sociales se conciben no tanto según relaciones de individuo a individuo cuanto por *conjuntos de personas*, por grupos y subgrupos. Ello no constituye una consecuencia del principio de la exogamia, sino de la representación que se tiene de la sociedad» (Lévy-Bruhl, 1985, p. 65). Puede comprenderse, así, que la percepción de cualquier aspecto del mundo es completamente distinto del que nosotros sostenemos, pues como veíamos en la primera parte, esto supone la represión de deseos e intenciones particulares y de iniciativas personales que no sean generadas desde el propio grupo, lo que transforma el carácter de las acciones que pueden emprender.

Por otro lado, la conexión emocional con la naturaleza es tal, que es imposible objetivarla, establecer la distancia que haga posible su objetivación. La naturaleza comparte todos los valores y emociones que caracterizan al mundo de los humanos. Ella contiene los signos que sirven para representarla, y está tan preñada de vida y de fuerza que no es posible atender y entender los espacios que no se conocen. La interacción diaria, la actividad cotidiana, contiene y manifiesta todas las categorías que definen a la cultura: desde las más prosaicas a las más metafísicas. Se «vive» en el mito, a través de él se comprende la realidad. No es importante lo que pueda ocurrir después del ahora, porque el ahora, el presente, lo es todo: aquí están los vivos y los muertos, todas las especies que comparten con los humanos el paisaje habitado. Por eso, «allí donde nosotros vemos continuidad de vida o su ruptura, el melanesio ve perennidad. Ninguna delimitación posible; ni fin, ni muerte, ni pasado, ni porvenir. El canaco permanece en lo actual, inserta en lo actual las formas míticas de su vida» (Leenhardt, 1997, p. 59).

Para ello, es necesario utilizar referencias metonímicas de tiempo que establezcan un ritmo cíclico y recurrente que refuerce la sensación de estabilidad y de eternidad de lo mismo. Y en efecto, Leenhardt (*ibidem*, p. 87) afirma que «el canaco se

refiere a la alternancia del día y de la noche, de las lunas y de las estaciones para colocar en el tiempo los fenómenos exteriores, su sucesión y su época». Sólo puede contemplarse lo que se abarca en una sola mirada; «lo que excede no es tomado en cuenta y queda fuera del espacio y del tiempo» (*ibidem*). Como veíamos, pues, sólo puede ordenarse aquella realidad que se experimenta. Ahora bien: obsérvese cómo se mantienen las correspondencias estructurales: según Leenhardt, en las islas grandes, donde la complejidad socioeconómica es mayor, la observación de los ritmos de la naturaleza ya no es la base del calendario de los cultivos, sino que aquí «recae sobre aquel que está a cargo de este ritual» (*ibidem*, p. 91). Es decir, cuando la complejidad se desarrolla, se inviste a una persona con la responsabilidad de establecer y dirigir el ritual, de forma que, aunque la fuerza del ritual sigue siendo la misma, «la observación del rito ha venido a suplir a la observación de la naturaleza» (*ibidem*). La genialidad de Leenhardt le lleva a concluir que esto marca, precisamente, «un comienzo de generalización» (*ibidem*).

Y, coherentemente, cuando el tiempo procura restringirse a lo experimentado, es porque el espacio tiene la prioridad. Y, en efecto, según Leenhardt (*ibidem*, p. 102), hasta el tiempo es percibido en clave espacial (*ibidem*, p. 93): «por un juego de morfemas (...) estas lenguas sitúan la acción. El sujeto hacia delante, el porvenir; hacia atrás, el aspecto cumplido. Pero no hay realmente ni futuro ni pasado» (*ibidem*, p. 96). El tiempo se hace presente y el espacio ordena toda la realidad: «el paisaje social y el paisaje natural se complementan: el hábitat de un grupo no tiene por límite las empalizadas de la vivienda o las fronteras marcadas sobre el suelo, sino que comprende todo el dominio sobre el cual se ejerce la irradiación de los antepasados, dioses o tótems. Paisajes, diseño del pueblo, sociedad, difuntos y seres míticos forman un conjunto, no solamente indivisible sino también prácticamente indiferenciado». Y al igual que «el tiempo en el que se mueve no excede lo que se puede experimentar y concebir», «el espacio no supera los horizontes que abarca» (*ibidem*, p. 97), cumpliéndose así las correspondencias necesarias del esquema estructural que planteábamos: sólo puede ordenarse lo que se conoce personalmente, porque se eligen signos de representación que pertenecen a la realidad.

El espacio constituye así el parámetro más visible de ordenación de la realidad, aquel que recoge las expectativas, los consuelos, las posibilidades de vida. Se multiplican sus dimensiones igual que en nuestra sociedad se multiplican las dimensiones con que podemos percibir el tiempo; sólo que el espacio es la referencia estática por esencia. En su estudio etnoarqueológico sobre los Nukak de la Amazonía colombiana, cazadores-recolectores como los estudiados por Viveiros de Castro, G. Politis (1996, p. 148) diferenciaba cinco dimensiones yuxtapuestas, a través de las cuales «los Nukak perciben, usan y conceptualizan el paisaje». La primera es lo que podría denominarse «el territorio de la banda», y que podría definirse como «el área de explotación habitual y preferencial, pero no exclusiva, de una banda» (Politis, 1996, p. 148). Este territorio es el que se recorre habitualmente en los desplazamientos del grupo y donde se realizan las actividades cotidianas y el aprovechamiento variado de los recursos. Sus límites no son rígidos y no existe sensación de propiedad sobre él, sino de derecho a utilizarlo. Cada miembro del grupo tiene un conocimiento profundo de sus rasgos y accidentes, lo que permite una hábil planificación de la explotación y de los desplazamientos residenciales y logísticos. La segunda dimensión es la del grupo regional o grupo mayor de filiación, en este caso de los Makú, al que los Nukak pertenecen. Dentro de este territorio, los miembros de las bandas pueden moverse sin restricciones para realizar visitas determinadas por

el parentesco y el ritual y utilizar sus recursos mientras dura el desplazamiento, cuyo objetivo suele ser siempre de carácter social. La tercera dimensión es la de territorios distantes ocupados por bandas con las que han tenido muy poco contacto previo; se trata de espacios conocidos, pero lejanos y visitados sólo ocasionalmente. El cáracter de estos desplazamientos suele ser económico-social, en general para conseguir recursos inexistentes en su propio territorio, como son las cañas de cerbatana de buena calidad en el caso Nukak. En este caso, nunca suele desplazarse el grupo, sino unos cuantos miembros de él (hombres), manteniéndose el resto dentro del territorio habitual. La cuarta dimensión son los lugares distantes cuya existencia es conocida porque han llegado noticias a través del flujo de información entre grupos o por tradición oral, pero que no se conocen personalmente. Es éste un amplio y difuso territorio, considerado por los Nukak «como el paisaje de "los otros", lo que incluye a una variedad de grupos indígenas y a los *kaweni* (los blancos)», en palabras de G. Politis (1996, p. 152). Se trata, como veíamos, del espacio del caos, habitado por grupos con los que no se interactúa y que pertenecen, literalmente, a otro mundo de orden y sentido. Y, por último, la quinta dimensión es el territorio mítico, concebido, sin embargo, «como real y tangible en el mundo físico (...) y que está formado por 3 estratos planos que se superponen. (...) En el primero (...) viven los espíritus principales de los muertos y existen aldeas y viviendas con techos de chapas de zinc como las de los colonos. En el plano inferior está el "mundo de abajo", habitado por espíritus que se manifiestan como dantas o venados, que viven también en aldeas». Desde este mundo de abajo salieron los Nukak a la tierra, a través de un agujero de 3 m de lado. Cada mundo tiene sus características físicas y ambientales, y así, por ejemplo, en el de arriba hay dos caminos por donde cruzan el Sol-Nukak y la luna, y rocas donde viven luciérnagas, a las que nosotros llamamos estrellas. Allí no hay malezas, sino arena, y huertos, un río, lagunas y gente/espíritus que viven allí, y más allá empieza la selva y un poco más lejos, se llega a un punto donde el mundo de arriba conecta con la tierra (Politis, 1996, pp. 152-153). Su espacio mítico, como puede observarse, responde a las mismas características de inmaterialidad y, sin embargo, realidad completa que el que presenta el del universo católico o el de cualquier otro mito. A través de ellos se construye un mundo donde los muertos habitan, lo que altera el sentido transformador y diluyente del tiempo y se completan de sentido, sacralidad y emoción todas las dimensiones espaciales de la existencia.

La consistencia de realidad deriva de la utilización de representaciones metonímicas para construir el mundo. De hecho, entre los canacos, «el matiz que separa la palabra, el acto y la cosa es tan sutil» que no se distingue. «Lo mismo sucede con el matiz que separa la palabra del pensamiento». Para ellos, «palabra y lenguaje en sus múltiples formas son realmente la manifestación del ser» (Leenhardt, 1997, p. 140). Semejante percepción del asunto es común a toda sociedad oral, que no puede imaginar un nombre como una etiqueta, pues «no tiene noción de un nombre como algo que pueda visualizarse» (Ong, 1996, p. 40). Se trata de una pura representación metonímica del objeto que designa. La aparición de dicha noción se asocia a la de la escritura, que al permitir imaginar el lenguaje como algo separado tanto de lo designado como de la persona que lo hablaba, ayudaría a definir también los contornos iniciales de la individualidad (Havelock, 1996, p. 152).

De este modo se establece una coherencia perfecta, compleja, bellísima, entre la escasa capacidad de dominar los efectos de los fenómenos naturales y el modo de entender el mundo para resistir a cualquier cambio que pueda amenazar la existen-

cia. La satisfacción emocional es, además, enorme, pues se vive en un mundo donde todo es emoción: no se objetivan los elementos de la realidad, sino que se vive en un mundo de subjetividades con las que fundirse, dialogar, por las que sentirse protegidos. Pero a cambio, no se tiene dominio de sus fenómenos y parece que nuestra trayectoria histórica indica que ese control se prefirió al empobrecimiento emocional en la relación con el mundo que suponía.

Parece que el paso entre una situación pura de caza-recolección y la de horticultura suele suceder de forma completamente gradual, como todas las transformaciones culturales. En términos históricos (cfr. Hernando, 1999b), a partir de cierto momento en que la densidad demográfica de los grupos cazadores-recolectores de todo el mundo había aumentado sus dificultades de supervivencia y de movilidad, cada uno de ellos empezó a incorporar a su dieta determinadas especies animales y vegetales domésticas, cuyo aprovechamiento se compaginaría con sus estrategias económicas y sociales previas. Animales y plantas de pequeño tamaño y que no exigieran una dedicación, un conocimiento o una modificación de los hábitos de vida se habrían ido incorporando a las estrategias previas para poder seguir manteniendo ésas precisamente. Grupos actuales de cazadores-recolectores organizados en bandas móviles, como los descritos por Viveiros de Castro o Politis, demuestran esta fase de la transformación. De hecho, Posey (1982) prefiere hablar de un «continuum» entre especies silvestres y domesticadas en la Amazonía, debido a la dificultad de establecer una línea divisoria entre ambas: puede hablarse, por ejemplo, de especies «manipuladas» o eventualmente modificadas por algún tipo de intervención humana, sin que ello signifique, sin embargo, una siembra o cultivo consciente y programado (Politis, 1996, p. 180).

Los Nukak, por ejemplo, organizados en bandas de movilidad constante a lo largo del año, «cultivan» chontaduro, caña de azúcar, plátano, yuca, ají y algún otro producto, aunque su peso en la dieta es mucho menos importante que el de los productos silvestres recolectados. Abren pequeños «huertos» o incluso «chagras» en la selva, cuyo suelo queman, y junto a los cuales establecen sus campamentos cuando vuelven a pasar por la zona (Politis, 1996, pp. 189-190). Pero además, «colaboran» con la naturaleza, manipulando algunas áreas donde crecen en proporciones inusuales, demasiado altas, determinadas especies silvestres favoritas en su consumo diario. Entre estas manipulaciones, se encuentra, por ejemplo, la labor de tala de algunos árboles, palmas o plántulas a medida que pasan a su lado en sus desplazamientos, y sin motivo aparente. De esta manera, van dejando espacio libre para que crezcan las plantas que a ellos les interesan. Se trata de un proceso a largo plazo y muy sutil, pero que realizado de forma constante, podría producir algún control sobre la densidad espacial de algunas especies. O también, la concentración de semillas y pepitas de los frutos consumidos que quedan en el área donde se levantó el campamento, lo que favorece su crecimiento cuando el grupo vuelva a pasar por la zona (Politis, 1996, p. 223).

Es de suponer que estas «ayudas» al potencial crecimiento de las plantas silvestres se habrían producido en todos los grupos cazadores-recolectores del mundo. Ahora bien, dependiendo de los recursos «manipulados» o «cultivados», los resultados pueden haber sido bien diferentes. Si traspasamos esta relación con el medio a los grupos del Epipaleolítico europeo, por ejemplo, e imaginamos la misma actuación pero con cereales o con mamíferos de pequeño tamaño, como la oveja y la cabra, podemos imaginar una situación en que la predecibilidad y garantía que éstos ofrecen, además de la posibilidad de almacenamiento y duración de los primeros,

fueran llevando a una situación en que la base de la dieta dependiera cada vez más de recursos cultivados y menos de recursos silvestres. Ahora bien, en el momento en que la proporción se invierte, la dependencia del grupo respecto del recurso o de los escasos recursos priorizados va aumentando, de modo que es necesario sobreproducirlos para garantizar la supervivencia del grupo en caso de desastre climático, epidemia o cualquier otra alteración del ritmo productivo normal. Y, como sabemos, esto implica almacenamiento a mayor escala, sedentarización, necesidad de mano de obra y otro ritmo de trabajo y vida en general. Pero a su vez, implica la necesidad de restringir el acceso a la tierra donde se produce y a los recursos almacenados a los miembros de otros grupos sociales, es decir, la transformación de las relaciones sociales del grupo. Esta transformación fue la que dio lugar a la aparición de las sociedades campesinas, definidas, como veremos con más detenimiento, por la renuncia a la reciprocidad generalizada de los cazadores y su sustitución por una reciprocidad limitada sólo a los miembros del grupo de los campesinos, lo que no es pensable sin una transformación de las relaciones de parentesco: de la sociedad de bandas a la de linajes, del parentesco clasificatorio al genealógico (Vicent, 1998, p. 830).

Sin embargo, hasta alcanzar este punto, hay un largo proceso por recorrer, donde cabe situar todas esas sociedades denominadas «horticultoras», como la de los canacos que acabamos de ver o las de los agricultores de roza. Estos últimos presentan, sin embargo, otras pautas de desplazamiento y aprovechamiento de los recursos, aunque al no utilizar sistemas de intensificación agrícola y cultivar el suelo sólo con azada o palo cavador, no tienen un control sobre la producción que permita ampliar los recursos más allá de los necesarios para la supervivencia. El sistema de roza, denominado también de tala y quema, podría definirse «como cualquier sistema agrícola continuo en el que claros en el terreno de carácter no permanente se cultivan durante periodos más cortos en años de los que están en barbecho» (Conklin, 1963, p. 1). Es decir, se trata de un sistema de aprovechamiento agrícola en el que el grupo humano está todavía a disposión de la productividad natural del suelo, razón por la cual deben dejar descansar cada parcela que cultivan para que puedan recuperarse sus nutrientes naturales. Esto quiere decir que la naturaleza no humana sigue determinando la supervivencia del grupo, aunque éste, a diferencia del cazador-recolector, no se limita a recoger lo que encuentra, sino que invierte un esfuerzo, que puede ser muy grande, en cultivar determinados productos. Si seguimos la argumentación expuesta en este libro, esto debería acompañarse de una relación con la naturaleza esencialmente mítica aún, una identidad colectiva o relacional de los miembros del grupo y una vinculación al espacio como eje de percepción de la realidad. Sin embargo, a diferencia de los cazadores-recolectores o los horticultores, existe un mayor control sobre los recursos de supervivencia que debe correlacionarse estructuralmente con algún cambio en la percepción del mundo en el que viven.

Uno de esos cambios tiene que ser, necesariamente, el inicio de la percepción de la individuación, de que uno mismo es algo diferenciado de lo demás. En este sentido, me parece tan magistral como el resto de su obra el análisis que hace Leenhardt de la transformación que en la percepción de su propio cuerpo hacen los canacos sometidos a la alfabetización (recuérdese que el desarrollo de la individualidad es correlativo al de representaciones metafóricas de la realidad) o los de las islas con mayor nivel de complejidad socioeconómica. En efecto, la identificación de la persona con su cuerpo es el principio de toda individuación. Ello explica que cuando Leenhardt (1997, p. 162) preguntó a un canaco «¿Es la noción de espíritu

la que nosotros hemos aportado a vuestro pensamiento?», él, al contrario de lo que todos los misioneros (como Leenhardt, que lo era) esperarían escuchar, respondiera: «¿El espíritu? ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu; conocíamos ya su existencia. Procedíamos según el espíritu. Empero, lo que vosotros nos habéis aportado es el cuerpo». Porque aquel que sabe que tiene un cuerpo empieza a percibirse como una unidad, inaugurándose así este concepto y el «yo» psicológico empieza a fijarse al cuerpo (*ibidem*). «Como consecuencia de esta discriminación individual, la realidad humana» que, hasta entonces aparecía tan difusa y dispersa entre seres de distintas apariencias, «se reabsorbe completamente en aquel que se individualiza» (*ibidem*). Y, a partir de este momento, «el lenguaje se modifica; dos no puede ya presentarse como una entidad, sino que se torna una suma. El canaco, al hablar, no mezcla ya la primera y la tercera personas; dice "yo" y reconoce "uno", sabe colocar el límite entre uno y dos, entre yo y tú, el límite entre las personas. (...) Esto es, indudablemente, lo que experimenta el melanesio cuando, luego de haber franqueado las etapas de la individualización, la palabra *kamo* ya no le basta y explica afirmándose: *Go do kamo* = soy verdadera persona» (*ibidem*, p. 166).

II. AGRICULTORES DE ROZA

Pero, además, una de las diferencias que se acentúan a medida que la agricultura se hace más organizada y exclusiva como estrategia de subsistencia con respecto a los grupos cazadores-recolectores, puede ser la que establece el género, pues como vimos en un capítulo anterior, el sedentarismo propio de los agricultores convierte en una ventaja los elevados índices de natalidad. Por esta razón, las mujeres dedican con mayor exclusividad su tiempo y dedicación al cuidado y mantenimiento de un grupo familiar numeroso y dependiente, lo que establece una división tajante de funciones entre uno y otro sexo. Creo que puede arrancar de aquí la diferencia en las trayectorias identitarias entre hombres y mujeres que habremos de analizar con más detenimiento al llegar a la modernidad. Sin negar la razón que puedan tener los estudios psicoanalíticos que insisten en que los hombres tienen un mayor grado de individualización porque deben desarrollar, en algún momento de su infancia, mecanismos individualizadores que les ayuden a construir una identidad diferenciada de la de la madre, creo que hay toda una serie de factores en la construcción de la identidad de hombres y mujeres que tienen que ver con rasgos culturales de tipo estructural y a los que es necesario atender para comprender nuestras diferencias. Uno de estos factores es la posibilidad de desplazamientos por el espacio, siempre mayor en los hombres en todas las sociedades premodernas, debido a los riesgos que conllevan durante la gestación de las mujeres. Como hemos visto, la relación entre vinculación al espacio y menor individualización es, a mi juicio, estructural, por lo que si ya puede advertirse una mayor amplitud de movimientos entre los cazadores-recolectores –y, coherentemente, un mayor liderazgo masculino en sus grupos–, me atrevo a pensar que el aumento exponencial de los índices reproductivos entre los agricultores pudo contribuir decisivamente a marcar diferencias entre ambos modos de identidad. Quiero decir que, a mi juicio, no es la maternidad el factor que determina una identidad más relacional en las mujeres, sino la vinculación al espacio que su ejercicio ha implicado en las sociedades premodernas. Creo que podría decirse que cuando el inicio de la agricultura trajo consigo el sedentarismo, se marcó una diferencia significativa de vinculación al espacio entre los hom-

bres y las mujeres del grupo social: como sabemos, el sedentarismo dispara los índices de natalidad multiplicando la descendencia, que además, es necesaria para contribuir como mano de obra dentro de la unidad doméstica de producción en la que se constituyen los grupos campesinos. Creo que este hecho, producido en casi todas las trayectorias históricas, pudo marcar un punto de inflexión importante para la identidad femenina, ya que justificó la necesidad de que un sector de la población redujera sus desplazamientos por el territorio para cuidar de una prole abundante y muy dependiente. Dado que las mujeres gestaban a esa prole y, por tanto, pasaban también por periodos de riesgo si mantenían la movilidad, el sector de la población que redujo sus movimentos por el espacio fue el femenino. De esta forma, ya incluso en las sociedades agrícolas con menor división de funciones existe una ligera diferenciación en la percepción del espacio y del tiempo por parte de hombres y de mujeres, que se concreta en una muy escasa, pero notable, mayor capacidad de los últimos de tomar iniciativas y afrontar los cambios irremediables –los remediables se remediarán, ya que no se busca el cambio–, pues tienen un sentido del tiempo que puede calificarse de algo más lineal en directa relación con la vinculación a espacios un poco más amplios. De esta forma, la toma de decisiones dentro del grupo siempre estuvo en la mano de quienes desarrollaban una ligera mayor iniciativa personal en función de su ligera menor resistencia a los cambios. Y así, el sistema se fue reproduciendo y reforzando: cuando la división de funciones dentro del grupo social fue creciendo y la complejidad socioeconómica aumentando, la mujer ya no necesitaba quedar vinculada al espacio como eje de construcción de su identidad, pero, por un lado, a los hombres les era muy útil, pues les garantizaba el mantenimiento de los lazos emocionales con el mundo que, al ir «desmitificándolo», iban perdiendo, y por otro, al haber internalizado las mujeres un modo de identidad más relacional, a medida que la diferencia entre la individualización de ellos y la identidad adscriptiva de ellas era mayor, la sensación de pérdida emocional y de precio identitario y social que habrían de pagar las mujeres si pasaban a mayores niveles de individualización aumentaba.

Iremos viendo el proceso histórico a que esta divergencia identitaria da lugar, pero debemos analizar primero la identidad de este primer momento. Vamos a utilizar para ello, de nuevo, un caso actual, procedente de un contexto histórico no occidental. Los datos que presento proceden de mi propio trabajo de campo con un grupo de agricultores de roza en el municipio de Chahal, Departamento de Alta Verapaz (Guatemala). Aunque se trata de un grupo contemporáneo, los Q'eqchí' presentan el interés de haber desarrollado mecanismos de lo que Eric Wolf (1955 y 1968) denominó «encapsulamiento» para poder defenderse de la invasión de la cultura occidental. Es decir, han reforzado a lo largo de su historia la conciencia de identidad colectiva para frenar, precisamente, la individualización fragmentadora de su orden social. Para ello han utilizado lo que pueden denominarse «estrategias de igualación», que idealizan la solidaridad, la reciprocidad y la distribución igualitaria de riesgos y oportunidades (Wilk, 1983, p. 103), de forma que la individualización y las diferencias de riqueza no constituyeran un riesgo de desintegración y desunión dentro del grupo (Wolf, 1955 y 1968). La expresión de diferencias tiende a suprimirse en la medida de lo posible en la cultura material, a excepción del número de cerdos que cada familia puede tener, aunque como R. Wilk (1983, p. 109) argumentó, ésos no constituyen tanto un signo de riqueza, como un mecanismo de amortiguación de futuros riesgos económicos. Estas estrategias permiten imaginar cómo pudo ser la situación y la percepción de agricultores de roza de nuestro pasa-

do, ya que las estrategias de igualación presentes en la comunidad q'eqchí' les obliga a mantenerse tan alejados de las posibilidades de actuación del mundo occidental como quizá pudieron estarlo las comunidades del pasado.

Sin embargo, en prueba de que no ha lugar a la analogía etnográfica directa con el pasado, el principal mecanismo de cohesión social de los Q'eqchí' no es el parentesco, sino la vinculación con la tierra. Semejante rasgo parece ser resultado de la política colonial española, que garantizando el uso de tierras bajo jurisdicción comunal a aquellos que las habitaban originariamente, generaban un importante mecanismo de identificación personal y comunitaria que facilitaba y reducía el coste de administración y gestión de las tierras conquistadas (Wolf, 1968, p. 297).

Es decir, debe quedar claro que nos encontramos ante un grupo de agricultores completamente contemporáneos, que han sabido adaptarse y sobrevivir ante las terribles amenazas que siempre les ha supuesto el mundo occidental. De hecho, su historia es una historia de sufrimiento y muerte, de sometimiento y explotación, ya desde los siglos XIII y XV en que los Quichés parecen haber invadido sus territorios (Carmarck, 1979, pp. 73-76). Los misioneros españoles entraron en Alta Verapaz en el siglo XVII (Cortés y Larraz, 1958; Gómez Lanza, 1978, p. 67) y los cafetaleros alemanes la invadieron en el siglo XIX, apropiándose de tierras y del trabajo de los Q'eqchí' hasta hoy en día en algunos casos (Castellanos Cambranes, 1992, p. 336; Pedroni, 1991, p. 14). Por su parte, la terrible situación de violencia en la que ha vivido el país durante este último siglo ha dejado igualmente su huella en la zona, escenario, como toda la Cordillera de los Cuchumatanes, de enfrentamientos armados, invasiones del ejército y obligación forzosa a la participación en la contienda a la población civil (Wilson, 1994, 1995).

Pero los Q'eqchí' han logrado sobrevivir a todo este proceso destructivo y amenazador, y lo han hecho a través de distintas estrategias. La utilizada en la zona de la que hablo ha consistido en el reforzamiento de la identidad colectiva que, precisamente por las implicaciones estructurales que conlleva, frena la transformación y retrasa la disolución en el orden sociopolítico dominante. Éste es el interés que, a mi juicio, tiene el caso Q'eqchí, pues nos permite analizar cómo se construye estructuralmente la identidad y la percepción de la realidad de un grupo social donde la individualización pasa por la identificación con el cuerpo, pero aún no forma parte de la construcción social, independientemente de la coyuntura histórica concreta que dé forma a sus particularidades culturales.

Actualmente, los Q'eqchí' son un grupo de agricultores de roza cuyo número ronda los 350.000 y que ocupan los Departamentos de Alta y Baja Verapaz, y parte de los de Quiché, Izabal, sur de Petén, Guatemala, Escuintla y Belize (Pacheco, 1988, p. 9; Pedroni, 1991). La necesidad constante de nuevas tierras les ha llevado a expandirse por territorios cada vez más alejados de su foco geográfico original, Alta Verapaz, de forma tal que actualmente comparten territorio en varios de esos departamentos con otros grupos diferentes. Ésta es la razón por la que no pretendo generalizar las observaciones que siguen a todas las áreas donde se encuentran, sino que me referiré específicamente a una serie de comunidades que rodean el municipio de Chahal, en el corazón del territorio Q'eqchí'. La información que ofrezco procede de mis visitas a la zona en julio-agosto de 1990 y 1992, y el trabajo sistemático de dos campañas de campo en julio-agosto de 1994 y diciembre de 1995, durante las que tuve oportunidad de convivir y entrevistar a distintos informadores de las comunidades de Sebolito, Sepac, Setal, Siguanjá II, Santa María Ixté, Sexan Chiyú y Cantutú.

Los Q'eqchí' de Chahal no utilizan ningún medio de intensificación económica de su producción; son cultivadores de maíz mediante el sistema de milpa, también llamado roza o tala y quema, y ni fertilizantes, ni arados o tracción animal han entrado nunca en sus kársticas y accidentadas tierras. El palo cavador constituye el único instrumento de cultivo de unos suelos a menudo pedregosos y escasamente productivos, cuyo único modo de recuperación es el descanso que un barbecho en ciclos de 4 (hace tiempo, cuando eran menos numerosos, de 6) años les permite. En estas condiciones, el riesgo que implica la naturaleza no humana es percibido como alto y, por tanto, los mecanismos de construcción de la identidad tenderán a reforzar el vínculo con el grupo y la percepción de la realidad será mítica. Creo que este tipo de relación con la realidad se dará en todos los grupos campesinos con tan poco control tecnológico sobre su producción, por lo que, al margen del relato concreto y de los signos utilizados por ellos para representar la realidad, me parece de interés comparar su mecanismo de identidad con el de los cazadores-recolectores y asumir que es el grado de control material de la realidad (independientemente de las razones que justifiquen éste) el principal determinante de la estructura básica de construcción de la identidad.

En las entrevistas que tuve la ocasión y el placer de realizar, distintos ancianos me hicieron el relato que a continuación detallaré (con ligeras variaciones consustanciales a la tradición oral) del mito de origen Q'eqchí', del modo en que aprendieron a cultivar maíz. He referido ya parte del texto en otro lugar (Hernando, 1997a), pero me parece de interés volver a reflejarlo aquí en toda su extensión, para poder ilustrar el argumento. De esta manera, se podrá completar la imagen del mundo que construye cualquier grupo de escasa complejidad socioeconómica y comprobar que, al margen de los detalles particulares, existe siempre una coherencia estructural inevitable, gracias a la cual, precisamente, todos los grupos humanos sabemos sobrevivir con éxito en el mundo que nos ha tocado vivir.

Aunque he buscado información etnohistórica relativa al tema, en el único texto que he encontrado (Estrada Monroy, 1990, pp. 287-292) el mito que se atribuye a los Q'eqchí' es el que aparece en el Popol Vuh que, como se sabe, es el libro sagrado de los Quichés, con muchos puntos en común y algunas diferencias respecto del que voy a relatar. Ambos grupos, habitantes de territorios vecinos, han estado históricamente vinculados, básicamente porque pertenecen ambos al grupo de pueblos mayas. Sin embargo, no nos detendremos en la historiografía del mito, que no es de interés para la presente discusión, sino que nos limitaremos a analizar la estructura de percepción de la realidad que demuestra, y su coherencia con la estrategia socioeconómica del grupo. Téngase en cuenta, además, que los Q'eqchí' fueron cristianizados en el siglo XVII, lo que significa que fueron introducidos en un sistema de creencias basado en otro mito de componentes distintos. Ahora bien, en prueba del valor legitimador que siempre tiene el mito, y del paralelismo de estructuras de conocimiento y relación con la realidad de todos ellos, los Q'eqchí' incorporaron el mito católico a sus propias creencias, mezclando elementos de ambos hasta formar un relato que les permitió mantener su visión del mundo adaptándose a las exigencias de los colonizadores. Entre las estrategias de adaptación se sitúa la adopción de todos los ritos católicos, lo que hace creer a los misioneros de esa religión que los Q'eqchí' comparten sus creencias, mientras que ellos lo utilizan, en general, como un refuerzo ritual de su propia creencia en Tzuultzak'á. Éste, como veremos, consiste en la esencia humana del valle y los cerros, en la naturaleza no humana hecha deseo y voluntad, humanizada.

Óbservese, por ejemplo, la mezcla de elementos en el siguiente relato:

En aquel tiempo, los primeros habitantes no conocían el maíz. Comían sólo frutos. Había 13 hombres, 12 torpes y uno sabio, que era como un niño, aunque era capaz de hacer las cosas. Nada sabían del maíz, que estaba escondido dentro de un cerro. Sin embargo, los zompopos [hormigas] sí lo conocían, puesto que ellas entraban dentro del cerro. El tacuasín [animal salvaje, del tamaño de un topo] las siguió y se comió el maíz que transportaban. Entonces el tacuasín se quedó dormido y comenzó a tirarse pedos, que tenían un olor que los hombres no conocían. Le preguntaron al tacuasín por qué su pedo olía tan mal, y descubrieron que había comido maíz. Quisieron entonces los doce hombres torpes conseguir ellos el maíz, pero no pudieron, porque estaba dentro del cerro. Así que le pidieron al decimotercero, el niño, que les ayudara. Éste no quería, pero al fin se animó. Entonces, mandó al pájaro carpintero a que picoteara el cerro, para ver dónde estaba más blando y se podía romper para sacar el maíz. Pero todo el cerro era de piedras y no se podía abrir. Entonces le preguntaron qué tenían que hacer para comer maíz, y él dijo que tendrían que quemar el cerro, para provocar una explosión que dejara salir el maíz. Entonces el niño disparó un rayo al cerro, que provocó una gran abertura por la que salió el maíz. Fruto de la enorme explosión es la sangre que se hizo el pájaro carpintero, y de ahí la cresta roja que ahora tiene. El hombre [el relato cambia de niño a hombre sin solución de continuidad] estaba en mitad del fuego, pero como tenía fe en que iba a salir el maíz, no se quemó. Pero cuando volvieron a limpiar el suelo para quemarlo otra vez, y que saliera maíz, otro señor se puso en medio, pero no tenía fe, y entonces se murió. Cuando los demás vieron esto, empezaron a recuperar la fe y a pedir de nuevo a los cerros que les dieran el maíz que tenían dentro.

Cuando salió el maíz por primera vez, salieron granos blancos y negros. Los doce hombres torpes cogieron el blanco, y dejaron el negro porque pensaron que, como estaba quemado, no nacería, y entonces lo recogió el decimotercero. Pero éste era el único que sabía cómo debía cultivar el maíz, por lo que sembró el negro y en 8 días creció la milpa, mientras que a los que habían sembrado maíz blanco no les crecía. Intentaron tostarlo, para ver si así les crecía, pero seguía sin hacerlo. Por eso se dieron cuenta que el maíz negro es igual que el blanco, y que es necesario conocer un secreto para que salgan las cosechas. Ese secreto sólo lo conocen los ancianos, y esa es la razón por la que la gente que quiere que le salgan las cosechas, tiene que preguntar a los ancianos, que son los que conocen el secreto.

Los trece hombres que descubrieron el maíz, como no tenían casa, se quedaban en las cuevas de los cerros mientras limpiaban y sembraban el terreno. Cuando vino Jesús, ya no les dejaban estar fuera, así que se quedaron dentro y ahora viven ahí. Sus hijos fueron saliendo fuera, pero ellos se quedaron dentro. Ahora ellos son los 13 cerros sagrados de Alta Verapaz, y por eso, cuando los Q'eqchís necesitan consejo, van a hacer las ceremonias a las cuevas de los cerros [la versión de D. Rafael Ixim, de la comunidad Siguanjá II, es ligeramente diferente a este respecto, limitándose a señalar que «antes los cerros se comportaban como personas»].

Todos los cerros tienen su valor, aunque sólo 13 lucharon por el maíz. Por eso, el cerro tiene deseo y voluntad, porque tiene vida, y siempre te indica si quiere o no que entres en él o que le quites su maíz o sus animales. Y nunca te los dará si no se los pides antes a través de ceremonias. Ésa es la razón por la que los jóvenes tienen ahora peores cosechas y ya casi no consiguen animales de caza: porque están olvidando los ritos y el cerro se está enfadando (relato transmitido en versiones ligera-

mente diferentes por D. Rafael Ixim, de Siguanjá II, D. Domingo Cantí y D. Juan Chuuc, de Cantutú, y D. Miguel Kip, D. Santiago Chu, D. Domingo Ax y D. Nicolás, de Sebolito).

Como hemos venido viendo, y ha sido señalado por diversos autores (cfr., por ej., Rodman, 1992, p. 651), cada grupo utiliza el paisaje en el que vive para construir el mito, pues al fin y al cabo, ese paisaje contiene los elementos que sirven de representación del mundo sagrado, por lo que no se pueden separar. Por eso es fácil comprender que, teniendo en cuenta el montañoso y quebrado territorio Q'eqchí', ellos crean en Tzuultzak'á, palabra compuesta de otras dos, «Tzuul», que significa «Cerro» y «Tzak'á», que significa «Valle», aunque se traduce en general por «el dios del Cerro» o «de las Montañas» (Estrada Monroy, 1990, nota 4). Para comprender hasta qué punto la conexión emocional con la realidad está siempre presente, debe tenerse en cuenta que Tzuultak'á no es una categoría separada de las manifestaciones de la naturaleza, no es un dios de forma humana que gobierna sobre la naturaleza, sino la naturaleza misma con comportamiento humano. Es el «Yo'yo», o sea lo que es, lo que está vivo, aquello que domina a los humanos y a la naturaleza (Cabarrús, 1979, p. 26; Estrada, 1990, p. 28):

> Hay cerros que sí están vivos por dentro, que están encantados: si ellos no quieren que subas, sale una culebra, o se invade de agua, o cosas así. Es como vivir en este mundo: en ese cerro habitan como dos reyes: uno bueno y otro malo. El malo pone obstáculos para que la gente no suba; algunos lo han conseguido, aunque se han perdido varias veces, pero cuando vuelven, se quedan sin hablar, y se mueren, invadidos por el espíritu malo del cerro.
>
> Los cerros son buenos y malos; son como visiones que uno tiene; por ejemplo, en un cerro cercano, de los trece jóvenes, allí, mi hijo Andrés ha tenido una experiencia: vio a una pareja bañándose desnuda, a veces con cola y a veces sin ella. Se vino enseguida porque si no, hubiera muerto.
>
> Para que el cerro te acepte, hay que rendirse a él. Dios es el creador de toda la tierra, pero los cerros también son encantados. Hay que pedirles perdón, para que el cerro sepa que uno necesita hacer la siembra. (D. Domingo Cantí, Cantutú).

La atribución de comportamiento humano a todos los elementos de la Naturaleza hace, por ejemplo, conversar a los trece cerros principales a través del trueno y el relámpago, siendo el viento el instrumento que utilizan los demás (Pacheco, 1985, p. 88). O creer que:

> Hay un cerro responsable de hacer la lluvia y el trueno. Él empieza a hacerlo y cuando el resto contesta, es que quieren dar lluvia. Cuando el resto no contesta, sólo llueve donde está él (Pedro Salam, Siguanjá II).

Sin embargo, la naturaleza de los cerros no puede nunca explicarse claramente –pues su entendimiento no es racional–, y si yo les pedía alguna clarificación al respecto, los términos cambiaban, acercándose a la visión católica del universo que distancia a lo sagrado del cerro que lo contiene. Así, por ejemplo, me explicaron en una ocasión que:

> Antes los cerros se portaban como personas. Antes aquí no había nada. (...) De hecho, san Pablo (uno de los trece cerros sagrados) todavía está vivo. Era el encar-

gado de la tierra antes del mundo que vemos ahora. Y vive en un cerro. Es el santo maya al que piden ahora por las cosechas. Los cerros están vivos porque cuando ellos llegan a hacer ofrendas, da frío, porque lo trajo (y lo trae cada vez que siembran ahora) san Pablo, que también vive en Xela (Quezaltenango), donde hay otro cerro donde vive. Cada vez que hace frío, es porque está san Pablo (Rafael Izim, Siguanjá II).

Como vemos, la confusión de identidades, de naturalezas, incluso de edades (ora un niño, ora un hombre, ora un cerro...) hace imposible comprender el mito desde la lógica del discurso científico. Se trata de una realidad sagrada donde se manifiesta la Vida, independientemente de la forma que adopte. De hecho, tanto las personas como las cosas tienen un espíritu, llamado «muel» (Pacheco, 1988, p. 74), que actúa de acuerdo a la lógica humana. Así, por ejemplo, cada vez que se construye una nueva casa, es necesario realizar el «cuatesinc» o complejo ritual en el que se entierra un poco de carne y sangre de «chompipe» (pavo) y un poco de cacao para dar de comer al Cerro y al «espíritu o *muel* de la madera. Si no se hace esto, el espíritu se vengará matando a la primera persona que habite en la casa» (Pacheco, 1988, p. 79).

Por eso, los Q'eqchí' tienen innumerables ritos para expresar constantemente a Tzuultzak'á su rendición ante él. Dado que han sido «cristianizados», aparentemente van a rezar al Dios católico, pero hay toda una serie de ritos dirigidos a los cuatro puntos cardinales dedicados al cerro. Le hablan al cerro para que les deje pasar hasta el otro lado, por ejemplo (*ibidem*):

> A veces los cerros mandan animales para hacer daño a la siembra, aunque la milpa esté pegada a la casa. Por eso hay que rezarles siempre, para que le den permiso a uno.
>
> Los cerros se creen los dueños de esta tierra, y al que más hostigan es al más pecador (*ibidem*).
>
> Hay un niño que dispara obsidiana al cerro, y de ahí rebota, y llega a los árboles. [Al niño no le ven, pero ven] los estragos que hace, y cómo mata a los árboles. Por eso decimos que el cerro está vivo, porque cuando hay problemas en la aldea, el rayo asusta matando a los árboles (*ibidem*).

O, a veces, cuando uno se descuida y no está alerta, el cerro se apodera de su espíritu. Es claro a este respecto el caso de Dª. Rosa, de la comunidad de Siguanjá II, quien tiene un hijo con un marcado retraso mental. La explicación de esta circunstancia es la siguiente:

> Cuando el niño era muy pequeño, lo llevé a bañar al río, y lo dejé solo por un rato, el suficiente para que se adueñaran de él los malos espíritus del Cerro y el niño quedara muy dañado. Gracias a que, al darme cuenta de lo que había sucedido, empecé a hacer muchos ritos y a quemar copalpom, pagué una misa y otras cosas, y así se mejoró y, por ejemplo, dejaron de asaltarle las convulsiones que tenía.

Como decía, el mito Q'eqchí' representa muy bien la función legitimadora del presente que todo mito tiene. Los Q'eqchí' fueron «cristianizados» (les transformamos el espíritu para que llegaran a ser tan «humanos» como nosotros) a partir del siglo XVII y, desde entonces, están sometidos a la presencia e influencia de los misio-

neros católicos. La formulación de su mito refleja, en consecuencia, ese sincretismo de ideas católicas e indígenas: los cerros sagrados son 13, uno de los cuales es listo y enseña a los demás (como Jesucristo con sus apóstoles). De esta forma, el mito que, por esencia, es atemporal, se adapta sin embargo al tiempo en que es contado, reflejando los cambios históricos que se están viviendo como si la nueva situación fuera tan atemporal, tan sagrada, como la anterior.

Vemos también el carácter necesario de los ritos: son el único medio de «intervenir» ante la instancia de poder que todo lo decide según pautas que pueden no ser comprensibles, porque son humanas. Los Q'eqchí' son tan rituales como es difícil de imaginar, a no ser que se entienda que su cumplimiento es la única manera que tienen para «interceder» ante la instancia sagrada para garantizar su vida. En efecto, los Q'eqchí' se sienten profundamente amenazados por el mundo en el que viven. Por ello, intentan mantener con rigidez las tradiciones que hasta este momento han sido garantía de su supervivencia. Con sus ritos, tratan de mantener el contacto con Tzuultzak'á y, de esta manera, ayudarle a mantener el orden de su mundo, ya que el caos es una amenaza siempre presente. Por eso el miedo:

> Los jóvenes ya no respetan los ritos como antes, y los ritos son necesarios para que Tzuultzak'á deje salir del interior de los cerros el maíz y los animales que guarda. Los jóvenes ya no respetan nada, no respetan a los ancianos y no hacen los ritos. Por eso puede verse que la caza disminuye y que las cosechas son peores, porque Tzuultzak'á se está enfadando. Si no respetan la costumbre, la tradición, van a morir (D. Miguel Kip, D. Santiago Chu, D. Domingo Ax y D. Nicolás, de Sebolito).

El mal esencial para los Mayas es el desorden, «representado por el caos que precedió a la creación y que amenaza constantemente con volver a instaurarse» (Farris, 1995, p. 115). No sienten miedo de la naturaleza humana; el mal no está en su insignificante capacidad de actuación, sino en la ilimitada potencia de la realidad exterior (*ibidem*, p. 116; Hanks, 1990, p. 301). De ahí su percepción del espacio: un paisaje tan connotado de sentido, tan lleno de emociones y de riesgos, colma todas las capacidades de construcción espacial de la realidad. No se piensa en otros espacios: simplemente sus elementos no son Tzuultzak'á, por lo que ni siquiera se contemplan. Sólo a medida que la sociedad occidental va transformando sus pautas tradicionales, y que el comercio o la necesidad de cumplir con determinados trámites burocráticos les obliga a salir de vez en cuando de sus aldeas, el espacio va adquiriendo correlativamente otras implicaciones. Aun así, son los hombres, la mitad un poco más individualizada de esta sociedad –donde la única división de funciones es la que establece el género–, los que asumen el riesgo de adentrarse por esos espacios desconocidos. Porque los Q'eqchí', como otros grupos mayas, establecen una distinción fundamental entre el «bosque» y el «espacio habitado». El primero es considerado un lugar peligroso e impredecible (Hanks, 1990, p. 306), que impone sus irresponsables deseos a la gente que se atreve a entrar en él. Vemos así cómo correlativamente al aumento de la complejidad socioeconómica, el grupo social puede verse obligado a adentrarse en espacios que no constituyen el paisaje cotidiano, donde se pierde la seguridad de estar protegido por la instancia sagrada que da sentido al espacio que conocen. No obstante, la lógica que gobierna a este espacio desconocido sigue siendo humana –pues no se conoce otra–, lo que exige desarrollar un mínimo grado de individualidad para poder interactuar con él en una situación donde ya no se está seguro de su protección. Y entre los Q'eqchí' (al igual

que en la generalidad de los casos históricos) este mínimo grado de individualización, que no es suficiente para generar diferencias interindividuales que puedan poner en riesgo el compacto sentido de identidad grupal de su comunidad, se desarrolla sólo en los hombres a través de mecanismos psicosociales complejos que no son del caso aquí.

Valga decir, no obstante, que dentro del grupo Q'eqchí', el poder –rotatorio dentro del grupo y sin acumulación de capital (Wilk, 1983, p. 112)– se concentra en las manos masculinas, las únicas entrenadas para tomar decisiones. Ellos opinan y deciden sobre cualquier asunto que pueda afectar al conjunto de la población, incluidas las mujeres. Ello supone que ellos tendrán un poco más de sentido del futuro como algo distinto del presente, del espacio como dimensión que puede extenderse en un plano y de la capacidad de hacer frente al riesgo con las propias fuerzas, es decir, de individualidad. Su percepción del tiempo refuerza en lo posible la resistencia al cambio (Farris, 1995, p. 115) para mantener la identidad colectiva, aunque, a diferencia de los cazadores-recolectores y en prueba de la existencia de esas variaciones estructurales en la percepción de la realidad correlativa al pequeño aumento de control material sobre la misma, el futuro se contempla ahora como un amplio y recurrente presente, con ciclos, con estaciones, con tareas que pueden variar, pero sólo dentro de unos estrechísimos márgenes que contienen recurrencias conocidas, futuros que se anticipan. Pasado, presente y futuro constituyen una unidad de percepción que no deja lugar a lo desconocido, a lo imprevisto, sino que repite alteraciones que ya se conocen. El hecho de ser agricultores y de estar sometidos al ritmo y variaciones de sus cosechas exige una percepción del mundo que atraviesa también por momentos distintos del presente, pero como digo, se trata de una variación cíclica que todavía no abre la posibilidad de percibir un tiempo lineal que dé cabida a actividades o sucesos no anticipados. Su sensación de impotencia frente a circunstancias desconocidas les lleva a no desear cambios y a utilizar sus ritos para intentar ayudar a los dioses a mantener el orden cósmico y a rechazar el caos (*ibidem*, p. 130).

De hecho, al igual que en el caso de los cazadores, habitan en claros espacios míticos. En el caso de los Q'eqchí' vuelve a repetirse la misma trilogía, presente también en el mito católico, que contempla tres espacios paralelos, en el central de los cuales se encuentran ellos. Según cuentan:

> la tierra es plana (como se ve) y que por encima del cielo hay otro mundo muy bonito, con gente. Y que también hay otro mundo debajo de la tierra, con gente que se come el sol, cuando se pone tocando la tierra. Da la vuelta por debajo y vuelve a salir por el otro lado (vecinos de la comunidad de Siguanjá II).

El universo sigue concibiéndose de forma antropocéntrica, y ésta es la clave para comprender su estrategia básica de orientación: ellos son el *centro* de su propio universo, porque dentro de él, lo humano es la medida de todo. Por eso, se autodenominan «Tzcal cuink», o «yal aj cuink», que literalmente significa «los hombres reales», «los auténticos hombres», «los hombres perfectos» (Pacheco, 1985, p. 30). «Q'eqchí'» es el término que utilizan para referirse a su lengua, y que nosotros utilizamos para referirnos a ellos por confusión. Ellos se sienten en el centro del único mundo significativo, el único sagrado, aquel que fue elegido por los dioses para manifestarse y enseñar a los humanos cómo debían vivir.

Volvemos a encontrarnos así, con esa aparente contradicción: la condición para sentirse orientados y con una fuerte identidad es aceptar todos los temores que la

naturaleza no humana les inspira y su relación de dependencia respecto de ella. Es sentir que no pueden controlar, más que en muy escasa medida, una naturaleza tan connotada emocionalmente. Para ello, refuerzan los vínculos y las semejanzas con el resto de los miembros del grupo, formando parte, así, de una gratificante comunidad de vida que les ofrece cobijo y seguridad en un mundo tan lleno de peligros y adversidades como el que les ha tocado vivir.

De hecho, su identidad es tan colectiva, que asocian la desaparición del grupo con la muerte. Resultan muy esclarecedoras, en este sentido, las declaraciones que hacían un grupo de ancianos Q'eqchí', reunidos en Chahal, en diciembre de 1995:

> «Estamos muriendo. Se están pasando los jóvenes al mundo ladino. En parte, la culpa es de la escuela, porque los hijos que ya saben leer y escribir «castilla» no nos respetan como antes, y la costumbre se está perdiendo».

Los Q'eqchí' se sienten amenazados hasta la muerte por la alfabetización de los hijos, y en cierto sentido, tienen razón. Como he tratado de mostrar, la alfabetización no es un asunto irrelevante, ni un mero instrumento de supervivencia, sino que supone una transformación esencial del modo de percepción de la realidad, ya que implica la introducción de una instancia de representación entre la realidad y el sujeto que no pertenece a ninguno de ellos. La escritura suponía el inicio de los modos metafóricos de representación a juicio de Olson (1994), por lo que, de acuerdo a mi propuesta, va necesariamente asociada a una transformación de los parámetros de tiempo y espacio, de construcción social de la realidad o de la propia identidad. Ya lo vimos en el caso de los canacos, pero la situación se complica aún más en el caso de los Q'eqchí', cuyos niños son extraídos de sus aldeas y alfabetizados en el internado de los misioneros católicos. A partir de aquí, ya nunca vuelven a sus aldeas, o al menos, no vuelven como parte de la misma comunidad a la que pertenecieron. Lo hacen como maestros –divulgando a su vez la nueva manera de entender el mundo y las cosas– o como técnicos en algún sentido, es decir, rompiendo las normas de igualitarismo y distribución equitativa de riesgos y oportunidades. La mayoría, sin embargo, no vuelven jamás, sino que emigran a los paisajes que se leen con la escritura: las ciudades, constituyendo, en la mayoría de los casos, nueva población integrante de los cinturones de pobreza de las grandes urbes.

La alfabetización transforma completamente la relación de un sujeto con la realidad y consigo mismo, implicando el desarrollo de una individualidad incompatible con el modo de identidad Q'eqchí'. Y esto es traducido por los ancianos de sus comunidades en términos de «muerte». Ellos saben que los jóvenes no mueren; que emigran, que van a vivir a otro lugar. Pero ese otro lugar no está ordenado por el orden de lo sagrado, y es caos. Ahí no se puede vivir como un Q'eqchí', porque no se está protegido por Tzuultzak'á, pero además, al irse una persona, propicia la desintegración del «nosotros», del grupo social. Un Q'eqchí' de las montañas de Chahal encuentra su identidad, su autoestima, su posición en el mundo, frente a los de su grupo y frente a los de fuera de su grupo, en el hecho de su pertenencia a la comunidad Q'eqchí'. Por encima de cualquier otro rasgo de identidad, de sus particularidades y de sus diferencias, él o ella son Q'eqchíes. Esta identificación con el grupo se muestra en el acoplamiento de los ritmos de todos los miembros de la comunidad, de las actividades que realizan o de los deseos que se permiten percibir, mostrándose únicamente una clara distinción: la que establece el género.

En efecto, hombres y mujeres Q'eqchí' realizan distintas tareas y tienen ligeras diferencias estructurales en el desarrollo de su individualidad, como veíamos unos párrafos atrás, lo que se muestra incluso en su expresión corporal (Hernando, 1997a y 1999b). Conforme anticipaba al introducir este apartado, las mujeres tienen una menor capacidad de iniciativa y asertividad que la muy escasa de los hombres. Y creo que es interesante apuntar –pues no es éste lugar para un estudio más extenso– que semejante modelación psíquica puede estar en relación con los distintos hábitos espaciales de ambos: mientras los hombres salen diariamente a ocuparse de la milpa en espacios abiertos, ellas se quedan aisladas en los oscuros y aislados espacios domésticos en que discurren sus vidas. Se trata de cabañas de madera cubiertas con hojas de manaca, con una única abertura que hace de puerta. Allí discurre toda su jornada, ocupándose de los niños y dedicando horas interminables a preparar las «tortillas» de maíz, base de su alimentación. De hecho, cuando se les pregunta por el modo en el que calculan las horas del día, siempre hacen alusión a los sonidos, mientras que los hombres lo hacen siempre a aspectos visuales de la naturaleza (la longitud de las sombras, sobre todo). Por otro lado, las actividades de las mujeres no tienen el carácter cíclico de las de los hombres, y sus oportunidades de reunión social siempre acaecen para acompañar o preparar la comida de los varones, no para desarrollar actividades en las que ellas tengan que tomar alguna iniciativa. Sin embargo, las funciones de hombres y mujeres son complementarias entre sí y tan necesaria una como la otra para la supervivencia mutua, dada la rigidez de su división de funciones. Por eso, aun esta diferencia sirve para cohesionar al grupo, haciendo prevalecer en sus miembros la identidad del «nosotros» sobre la del «yo». Así se entiende la angustia de los ancianos ante la desaparición de ese «nosotros» como fuente de identidad: se trata de la desaparición del orden que a ellos les da sentido y les ha permitido sobrevivir durante tanto tiempo.

Como ya decía Elías (1990a, p. 261), y veíamos antes, además, el estadio de la identidad del «nosotros» se caracteriza por una identificación emocional muy fuerte con todos los fenómenos de la realidad, y por tanto, por un estado que emocionalmente es muy satisfactorio. De ahí que cada cambio social a favor de la individualización que ha tenido lugar históricamente haya supuesto una sensación de pérdida, de falta de identidad, de desestructuración social muy difícil de aceptar emocionalmente. El paso de un estadio a otro en el proceso de transformación cultural, esto es, de complejidad de interdependencias y división social, siempre ha sido considerado una amenaza de muerte, porque efectivamente, siempre supone un poco más de muerte de la identificación con el nosotros, mecanismo de supervivencia y fuente de seguridad que todo lo abarcaba en los primeros estadios, para dar un poco más de vida a la identificación prioritaria con el yo. Y eso implica una pérdida emocional que no se cree posible resistir y la sensación de que el *locus* de la identidad desaparece, por lo que tras ello, ya no se va a poder saber quién se es. Esta es la angustia más bloqueadora que puede existir y la que explica sin matices el sentimiento que actualmente invade a las comunidades Q'eqchí' cuyos niños están siendo alfabetizados. La historia demuestra, sin embargo, que la individualización es el correlato necesario del aumento del control material de la naturaleza, que se consigue, a su vez, gracias al desarrollo de modelos abstractos de representación vehiculados a través de la escritura. Pero esto no se puede saber antes de experimentarlo, básicamente porque en un modo de identidad relacional o de «nosotros», la vida no se sabe, sino que se siente, justo en lo que supone una pérdida el nuevo modo de identidad.

De cualquier forma, la alfabetización Q'eqchí' refleja el problema del contacto entre dos sociedades con muy distinto grado de división interna y de control material sobre las circunstancias de vida. Ese contacto va a suponer la disolución de la que tiene menos capacidad de control material, absorbida a través de la escritura en una realidad distinta –porque, al cambiar con la escritura la percepción del tiempo y del espacio, la realidad se construye literalmente de forma diferente–, por lo que no hay marcha atrás. No se trata de matices, ni de grados o escalas, sino de pasar a vivir en otra realidad, donde la gente *es* distinta por el simple hecho de que tiene ideas distintas de quiénes son, cómo son las relaciones entre sí y con el mundo y cuántas dimensiones tiene éste: el tiempo se alarga, el espacio se horizontaliza y desacraliza y el sujeto se llena de subjetividad. Todas las emociones que antes ponía fuera irán sitúandose, poco a poco, dentro de sí, hasta que el «yo» adquiera toda la intensidad emocional, los miedos, la atención y multidimensionalidad que antes tenía la naturaleza no humana. El volumen emocional bajará en el exterior y subirá en el interior. Ese interior creciente, que cada vez ocupará más espacio y hará más ruido, porque asumirá las responsabilidades que antes se dejaban al exterior..., a los dioses.

Pero antes de seguir con ese proceso, interrumpiré un momento la argumentación para pedir al lector que repare en lo siguiente: a pesar de la riqueza, belleza y total coherencia del modo de entender el mundo con las condiciones materiales de vida en ese mundo, en las Ciencias Sociales suele reconocerse a los grupos cazadores-recolectores, horticultores y agricultores de roza bajo el concepto amplio de «primitivos». En principio, podría parecer una designación inocente, derivada simplemente del mantenimiento de una terminología decimonónica y colonial que no ha sido sometida a suficiente revisión, si bien ya no se connota de las mismas asociaciones que tenía cuando se comenzó a utilizar. Algo así como lo que sucede con la división tecnotipológica tradicional de la Prehistoria: ya no le damos el contenido inicial, pero seguimos utilizando los mismos nombres. Sin embargo, creo que el mantenimiento del término «primitivo» exige una reflexión más profunda, que nos conduce de nuevo a poner en evidencia algunos de los mecanismos que utiliza la sociedad moderna para construir los límites de su identidad a través de la delimitación y construcción artificiosa de la de los demás. Me detendré un momento en este punto antes de continuar con la historia.

III. ¿POR QUÉ LOS LLAMAMOS «PRIMITIVOS»?

Como hemos venido viendo, cualquier lectura del mundo a través de la ciencia lleva implícita la objetivación de aquello que se quiere entender y su ordenación temporal. Cambio, tiempo, desarrollo de la individualidad y conocimiento científico son variables estructuralmente asociadas en la nueva construcción cognitiva del mundo que quedó consolidada en la modernidad. De esta manera, construir científicamente la noción del «nosotros», nos obligaba por un lado a objetivar a los seres humanos, tanto a nuestro grupo social a través de disciplinas tales como la Sociología o la Psicología, como a todos los demás pertenecientes a otros tiempos u otros espacios, a través de la Historia y la Antropología. Pero además, nos obligaba a situarlos a todos en un esquema temporal. Como Fabian (1991, p. 88) señalaba, «nuestra inevitable relación temporal con el Otro como objeto de conocimiento no es de ninguna manera simple. En el sentido más básico, (...) la distancia temporal

puede ser la condición mínima para aceptar cualquier tipo de observación como un hecho». Por esa razón, la Antropología siempre coloca implícitamente al «otro» en un tiempo distinto del del observador que, lógicamente, no puede ser sino del pasado. Esto sucede por tanto, inevitablemente, en el caso de los campesinos o de cualquier tipo de sociedad no moderna (otro concepto este, el de «sociedad moderna», puramente temporal). Sin embargo, esa connotación no se hace explícita, lo que por el contrario, sucede en el caso de los cazadores-recolectores, los horticultores o los agricultores de roza, a los que englobamos bajo el término «primitivos», que, obviamente, es un concepto temporal. Surge entonces la pregunta: ¿Por qué consideramos prioritario enfatizar que estos grupos están fuera de nuestro tiempo –lo que significa de nuestro orden lógico, de nuestro mundo–, cuando el hecho de que sean nuestro objeto de conocimiento ya los saca, inconsciente e inherentemente, de nuestro tiempo?

Obsérvese que esta necesidad debe de ser tan fuerte que ha sido generalizada entre todas las posiciones teóricas, incluyendo aquellas que pretendían hacer modelos más atemporales: es el caso de los estructuralistas, quienes más han contribuido, como veíamos, a consolidar el concepto temporal de «primitivo» y a asociar los «salvajes» al «pasado». Pero ¿por qué? ¿Qué tiene de revulsivo el modo de vida cazador-recolector para que nos neguemos a denominarlo así, asépticamente, al igual que hacemos, por ejemplo, con los campesinos?

Una respuesta obvia sería que utilizamos el término de «primitivos» para denominar a los cazadores-recolectores porque las primeras sociedades humanas, las más antiguas, las primitivas, lo eran. Pero a ello puede alegarse lo que decíamos antes: en la actualidad existen muchas sociedades cazadoras-recolectoras que son ellas mismas resultado de importantes transformaciones históricas, y sin embargo, son también denominadas primitivas por los antropólogos. Es decir, la razón no está en el momento histórico que ocuparon las del pasado, sino en que se identifica el concepto de primitivo con el de cazador-recolector.

Otra respuesta podría ser que la producción de alimentos constituye un lugar común entre los campesinos y la sociedad moderna, y que sus implicaciones culturales de todo tipo son tan importantes, que puede constituir la clave de nuestra autodefinición y, por tanto, de la exclusión de los cazadores-recolectores. Pero no lo creo, porque hay productores que no son campesinos, como los horticultores o los agricultores de roza, que también entran en la categoría de «primitivos». Luego la producción no es el criterio de exclusión.

Una última respuesta, entonces, podría ser que el orden lógico, económico y social de esas sociedades es muy distinto del nuestro, pero las sociedades campesinas tienen también un orden lógico, económico y social completamente distinto del nuestro, y sin embargo, no hacemos siempre explícita su referencia temporal. De hecho, venimos viendo que el individualismo inherente a la sociedad de clases y la explotación entre distintos segmentos sociales que la caracteriza contradice tanto la lógica de las relaciones de desigualdad basadas en el parentesco que define a las sociedades campesinas, como ésta contradecía el modo «comunal primitivo» de reciprocidad generalizada de las sociedades cazadoras-recolectoras (Vicent, 1998, p. 832). Esto quiere decir que no sólo el orden económico-social, sino también el orden lógico y hasta emocional de la sociedad moderna es cuantitativamente tan distinto del de las sociedades campesinas como del de las sociedades cazadoras-recolectoras. ¿Por qué, entonces, es necesario hacer explícita la distancia que nos separa de las últimas, cuando la distancia nos parece inherente en la propia conceptualización como «campesinas» de las otras?

Mi hipótesis es que, por alguna razón, percibimos alguna diferencia esencial entre nuestra identidad y la de los grupos socioeconómicamente menos complejos que no detectamos en las sociedades campesinas. Debe de tratarse de algún rasgo que compartamos con éstas últimas y que defina de alguna manera tan esencial nuestra manera de estar en el mundo, que nos lleve a sentirnos profundamente diferentes de quienes no lo compartan. Y creo que una de las claves puede ser que, en lo que llamamos modo de vida campesino, el control de los fenómenos de la naturaleza es ya suficiente como para romper esa visión del mundo que acabamos de describir para los grupos que no tienen casi ningún control material sobre sus condiciones de vida y para iniciarse aquella que nosotros compartimos, en la que se establece una continuidad física, pero una discontinuidad metafísica entre las demás especies animales y nosotros. Podría decirse que, a partir del modo de vida campesino, los seres humanos sintieron suficiente control sobre los fenómenos de la naturaleza no humana como para comenzar a sentir que se diferenciaban en algo esencial de las demás especies, a las que poco a poco irían controlando y manipulando.

Tengo la sensación de que esta transformación en la percepción de la realidad debe de sentirse como algo tan fundamental en la construcción de nuestra identidad que, en pleno siglo XXI, seguimos excluyendo de nuestro tiempo y del más amplio concepto del «nosotros» a quienes no la comparten. «Nosotros» somos solamente aquellos que nos sabemos ontológicamente distintos de las demás especies animales, metafísicamente superiores a ellas. El uso del término «primitivo» deja traslucir la convicción de que la verdadera condición de humanidad sólo se comparte entre quienes hemos desarrollado un cierto control material sobre nuestras condiciones de vida, independientemente de que la sutileza, complejidad y eficacia de los mecanismos cognitivos para conseguir sentirnos seguros en la realidad sean exactamente iguales y que todos hayamos conseguido una operatividad de nuestros esfuerzos proporcionalmente similar.

Lo humano va así asociado a cierta sensación de control, de poder, de diferencia moral, de superioridad sobre los fenómenos de la naturaleza no humana. Los que no lo tienen son «primitivos», «salvajes», no tan humanos como nosotros en algún sentido. Sin embargo, al igual que ellos piensan que los diferentes seres vivos pueden transformar sus identidades adoptando los cuerpos de otros, nosotros creemos que los cazadores-recolectores y los agricultores de roza abandonarán su condición de «primitivos» y alcanzarán nuestro tiempo y nuestro orden lógico en el momento en que transformen sus espíritus, bien porque se hagan campesinos o bien porque se incorporen a las extensas redes del capitalismo mundial.

El lenguaje, como sabemos, no es inocente. Seguir utilizando el término de «primitivo» remite a convicciones etnocéntricas y morales de muy dudosa legitimidad que deben ser cuestionadas. Las asociaciones entre el uso del término primitivo y la valoración del poder y el control como esencia de lo humano no pueden pasar desapercibidas. Quizá no resulte tan innecesario como podría parecer afirmar que la humanidad también incluye a quienes no hacen del control de su medio la clave de su identidad.

Pero sigamos con nuestra historia, que nos lleva precisamente a los grupos campesinos, a los que nos une una percepción del mundo en la que la naturaleza humana quedó definitivamente diferenciada de la no-humana, con todo lo que ello implica de desarrollo de un cierto control sobre las condiciones de vida.

IX

Sociedades de reciprocidad positiva interna y negativa externa: las sociedades campesinas

1. INTRODUCCIÓN

Como vimos, la domesticación animal y vegetal desarrollada, en principio, en contextos de caza-recolección, comenzó a demostrar que los humanos podían tener más control sobre los recursos de los que se alimentaban del que antes sospechaban, de lo que se fue derivando el abandono de la dependencia de las alianzas intergrupales, o lo que es lo mismo, de la reciprocidad generalizada entre los miembros de dentro y de fuera del grupo social (Vicent, 1998). Hasta entonces, la dependencia de la reciprocidad externa imposibilitaba la apropiación de la tierra (Gilman, 1997, p. 218), lo que permitía la escisión del grupo en caso de conflicto para ocupar nuevos territorios, y esto a su vez impedía que surgieran formas permantes de desigualdad (Vicent, 1998, p. 829).

Sin embargo, a través de la inversión de trabajo de rendimiento diferido en el cultivo de plantas o en la domesticación de animales que habían empezado a practicar las sociedades horticultoras y agricultoras de roza y azada, fue consiguiéndose una seguridad en la propia supervivencia que relajaba la necesidad de la solidaridad exterior y, por tanto, la dependencia de la reciprocidad. De esa forma, pudo comenzarse a abrir la posibilidad de introducir e institucionalizar mayores grados de exclusividad en la apropiación de los recursos y en el acceso a la tierra. A juicio de J. Vicent (1998, p. 830), esa contradicción entre dos formas tan diferentes de obtener seguridad a largo plazo, «alianzas externas vs. intensificación agraria», constituye la clave de la transformación sufrida entre las comunidades agrícolas del Neolítico, y el núcleo de lo que V. Gordon Childe denominó «Revolución Neolítica». Sin embargo, semejante transformación sólo se pudo dar una vez que la propia dinámica de cultivo y domesticación fue demostrando, por sí misma, que dichas estrategias constituían una alternativa a la reciprocidad generalizada como modo de sostener unas ciertas garantías de supervivencia, lo que quiere decir que la transformación más relevante de esas sociedades, tanto en sentido social como cognitivo, se tuvo que dar al final del Neolítico y no al principio. Apuntaremos ahora el cambio social que diferencia a las sociedades campesinas de las agricultoras de roza o azada, y veremos más abajo el cambio cognitivo que tuvo que implicar.

Si los primeros agricultores fueron aumentando poco a poco el volumen de sus cultivos, dándose cuenta de que su predecibilidad era una garantía de supervivencia, comenzarían a disminuir, paralelamente, la dependencia de la reciprocidad de otros grupos. Pero este proceso lleva a un punto que no tiene marcha atrás, pues cuando la dependencia de las especies cultivadas supere a la de la reciprocidad, no quedará más remedio que comenzar a introducir sistemas de intensificación de la producción y estrategias de almacenamiento para neutralizar los posibles riesgos que entraña la concentración de la dependencia en un recurso básico en lugar de en la variedad que antes se recolectaba o cazaba. A su vez, estas estrategias de intensificación y almacenamiento van asociadas a la necesidad de apropiación de una tierra en la que empieza a invertirse un esfuerzo y un trabajo a cuyos resultados no se está dispuesto a renunciar y cuyos productos, ahora almacenados –tanto los cultivos como el ganado– se perderían en caso de traslado. Aquí tenemos entonces la condición para que pueda aparecer la desigualdad social: si ya no existe una fácil solución de escisión en caso de conflicto, el grupo se someterá a coerciones o buscará instituciones de regulación de las tensiones y los derechos, como una alternativa al mantenimiento de una cohesión social que se ha hecho rígida, pero que permite disfrutar de los resultados de un trabajo de rendimiento diferido.

Ahora bien, legitimar la restricción en el aprovechamiento de los recursos es un asunto de muy honda trascendencia, pues modifica todo el sistema de obligaciones y solidaridad que rige en las sociedades de reciprocidad generalizada. Para conseguirlo, tiene que producirse una transformación del sistema de parentesco, cimentador de las relaciones sociales, de forma que cambie la estructura de vínculos y obligaciones de cada grupo. Y esto fue lo que sucedió, y ésta es la diferencia que cabe constatar entre cualquier grupo cazador-recolector o agricultor de roza y campesino actual: que del parentesco clasificatorio que caracteriza a las primeras, se pasó al parentesco genealógico –en terminología de Meillasoux (1987) tomada por Vicent (1998, p. 830)–, que define a las segundas. Una sociedad ordenada por el parentesco no es aquella, según Wolf (1982, p. 88), en la que las relaciones sociales se reducen a las determinadas realmente por el parentesco, sino aquella en que todas las relaciones sociales se expresan en términos de parentesco, real o ficticio. La reciprocidad se limita, entonces, al círculo definido por la unidad de parentesco, que constituye un «segmento» social autónomo y representa el sujeto de apropiación de los medios de producción. Es decir, en estas sociedades, no es el individuo el que se apropia de esos medios, sino el segmento de parentesco en su conjunto. Por eso, pertenecer a él implica determinados derechos de acceso a los recursos (Vicent, 1998, pp. 832-833).

Sin embargo, eso no significa que no existan relaciones de subordinación y explotación en estas sociedades. Las hay, pero sólo se considerarán legítimas si adoptan la forma de reciprocidad equilibrada, lo que significa que el excedente no puede circular como tributo, sino como «don» que se da a cambio de otro «don», tal y como ya fuera anticipado por Marx en su análisis de las tradiciones escocesas (*ibidem*, p. 833). Es decir, en estas sociedades la única explotación posible está contenida dentro de las relaciones de parentesco, y se produce manipulando los derechos y obligaciones de reciprocidad que definen esas relaciones (cfr. Ruiz-Gálvez, 1998, pp. 29-35); fuera de ese círculo de reciprocidad, la única relación de explotación posible es el «saqueo» (*ibidem*, p. 834). Así pues, las sociedades basadas en el parentesco se fundan en principios contrarios a los que rigen las sociedades de clase, donde la explotación ocurre entre distintos segmentos sociales y no sólo en el inte-

rior de cada uno de ellos. Por ello, J. Vicent se pregunta «bajo qué condiciones las relaciones de clase, tan extrañas a una sociedad ordenada por el parentesco, pudieron llegar a romper un tipo de organización social tan estable y capaz de resistir el empuje de los factores de cambio» (*ibidem*, p. 828).

No vamos a seguir la dirección de los brillantes argumentos de este autor, que desde el materialismo histórico, intenta desentrañar la génesis del Modo Tributario de Producción. Pero me parece del máximo interés tomar algunas de sus observaciones para que sirvan de contexto histórico a lo que me propongo explicar en este texto: que la sociedad moderna occidental ha construido unos modos de identidad particular vinculados a un especial desarrollo del individualismo, que se venía gestando históricamente a través de toda una larga y compleja secuencia de transformaciones que no ha tenido lugar, del mismo modo, en otras zonas o contextos culturales del mundo.

En efecto, la sociedad de clases es un resultado, largamente gestado, del Modo Tributario de Producción; y éste contradice tanto la lógica de las relaciones de desigualdad basadas en el parentesco que se iniciaron en el Neolítico, como ésta contradecía el «modo comunal primitivo» de reciprocidad generalizada de las sociedades cazadoras-recolectoras. Es decir, las relaciones tributarias no son una evolución natural y lógica de las relaciones de parentesco, sino que tienen que darse ciertas condiciones para que se pueda imponer un tipo de desigualdad que no puede aceptarse en el sistema de parentesco (*ibidem*, p. 832). Dado que, dentro de las relaciones de parentesco, la única forma de apropiación de excedente fuera del círculo de reciprocidad familiar es el saqueo (*ibidem*, p. 834), sólo puede entenderse la aparición del modo tributario a través de la agregación de varias unidades domésticas «superordenadas en estructuras más amplias de dependencia a través de las cuales se produce la extracción de sus excedentes», es decir, imponiendo a las unidades domésticas «un marco superorgánico de desigualdad: el Estado». De esta forma, la explotación ocurre en un marco más amplio que la propia unidad doméstica o de parentesco. Ahora bien, ¿cómo imponer ese marco a estas unidades?, ¿cómo pasar del saqueo al tributo? De nuevo hay que legitimar una relación de desigualdad inconcebible en el sistema de relaciones previo, al igual que sucedió en el paso entre la reciprocidad generalizada de los cazadores-recolectores y la restringida al grupo de los campesinos. Y por eso, esta legitimación tiene que ser ideológica, habiendo tomado en la mayor parte de los procesos históricos la forma de sistemas religiosos organizados y/o «ideologías heroicas» (*ibidem*, p. 836). En ambas, el factor crucial es que existe una «dependencia objetiva» entre productores primarios y tomadores de excedentes, ya que el nivel de inversión de trabajo de los primeros es suficiente como para que no compense el coste que supondría el abandono de sus tierras en rebelión por las aspiraciones excesivas de algún miembro de la comunidad (*ibidem*; cfr. también Gilman, 1987b).

Dentro de esta norma común, la transformación social puede seguir –aunque hay muchas posibilidades intermedias– dos líneas de desarrollo básicas, dependiendo del nivel de acumulación originaria de los campesinos (Vicent, 1998, p. 839): 1) se puede acentuar la tendencia al individualismo ideológico a través del reforzamiento de las comunidades campesinas; éstas, organizadas en explotaciones familiares a pequeña escala, permiten que un «gran hombre» que aún está vinculado a los productores primarios por lazos de parentesco, se apropie del excedente. Este tipo de sociedades, ampliamente representado en la historia y en el registro etnográfico, se ha denominado con el concepto marxiano de «sociedades germánicas»,

y se diferencian de la posterior sociedad feudal en que el señor feudal ya no dependerá de las relaciones de parentesco para mantener su poder, sino que lo basará en las condiciones externas a la constitución de la comundidad, en la superestructura del Estado; o 2) se pueden crear estrategias de dependencia basadas en el debilitamiento de la autonomía y autosuficiencia de las comunidades campesinas, incorporándolas en sistemas redistributivos con infraestructuras de producción supracomunitarias. En esta tendencia, se enfatizan los aspectos comunales propios de las sociedades de parentesco, pero orientándolos hacia estructuras superiores y ajenas a las de la unidad doméstica, lo que constituye la base de los sistemas de templo-palacio (*ibidem*, p. 837).

Es decir, el desarrollo de las sociedades tributarias y, desde ahí, de las clasistas puede seguir líneas de transformación diferente, que no viene al caso analizar aquí en más detalle. Nos quedaremos, sin embargo, con la idea de que la sociedad europea se transformó conforme al primer modelo, es decir, a unas pautas socioeconómicas que potenciaban el individualismo, mientras que otras sociedades, como las asiáticas, fueron modificando sus estructuras y relaciones de producción conforme a pautas más comunitarias. Cabe nombrar, en este sentido, los interesantes análisis de Louis Dumont (1987 y 1989) respecto de las diferencias entre los rasgos del individualismo en la sociedad moderna occidental y en otras sociedades asiáticas, como la india. A su juicio (Dumont, 1987, p. 37), existen dos tipos de sociedades: aquellas en las que el individuo es el valor supremo, y aquellas en las que el valor reside en la sociedad. La sociedad paradigmática del primer grupo es, obviamente, la moderna occidental, y pone como ejemplo de la segunda a la india. Sin embargo, en ambas ha surgido el individualismo. La diferencia radica, a su juicio, en que en la primera, los individuos forman parte del tejido social, por lo que podría hablarse de «individuos-en-el-mundo», mientras que en la segunda, una vida individualizada exige el apartamiento de la sociedad –tal es el grado de constricción colectiva de ésta–, por lo que podría hablarse de «individuos-fuera-del-mundo». Es decir, mientras que para el individuo occidental el descubrimiento de sí mismo tiene un sentido reflexivo e intelectual, de aplicación de las categorías de la razón a su propia subjetividad (Giddens, 1997), completamente acorde con las categorías que rigen la vida social, para el indio, el descubrimiento de sí mismo se confunde «con la liberación respecto de los obstáculos de la vida tal como es vivida en este mundo» (Dumont, 1987, p. 37), esto es, con la liberación de la sociedad a la que pertenece, o lo que es igual, de cualquier tipo de relación social. Lo que Dumont (*ibidem*, pp. 37-38) llama «el renunciante» indio se basta a sí mismo tanto como el individuo occidental, y no se preocupa más que por él mismo; la diferencia radica en que el primero lo hace dentro de la sociedad –recuérdese el acertado título de «la sociedad de los individuos» que daba N. Elías (1990 a) a uno de sus libros– y el segundo fuera, dedicado a la vida espiritual –porque no puede ser material, pues eso exigiría participar de la sociedad– y en soledad –por la misma razón.

Así pues, tenemos que, en Europa, el proceso de transformación social se caracterizó desde muy pronto por un reforzamiento de la tendencia individualizadora de sus miembros, lo que sólo puede producirse a través de una progresiva división de funciones y especialización del trabajo que conlleva, a su vez, el aumento del control material de las condiciones de vida. El proceso fue muy lento, no obstante, y si bien se inició cuando el campesinado ofreció las condiciones de posibilidad para hacerlo –por la vulnerabilidad a la coerción o a la presión ideológica que implica su inversión de trabajo en la tierra (Vicent, 1998, p. 835)–, todavía estamos viviendo

su desarrollo. Sin duda, la modernidad, definida por tan amplia división de funciones como la Revolución Industrial exigía, marcó un punto de inflexión importante en esta trayectoria, aquél definido por el triunfo definitivo del individuo como instancia de identidad y valor frente al grupo social. Esto es lo que define y diferencia nuestro grupo social de cualquier otro, y es del inicio de la transformación de los rasgos cognitivos estructurales implícitos en esta transformación de lo que vamos a hablar a continuación.

II. LOS PRIMEROS CAMPESINOS

Tenemos, entonces, que el modo de vida campesino conduce en nuestras latitudes a un modo tributario de producción que se diferencia del asiático o el americano en la progresiva afirmación de rasgos individualizadores. Esto hace que sea imposible encontrar casos de grupos actuales a través de los cuales poder imaginar las condiciones estructurales de percepción de la realidad de los grupos de nuestra Prehistoria. Sin embargo, sabemos lo suficiente sobre las etapas históricas del mismo como para poder sugerir algunos aspectos relativos a las prehistóricas.

El llamado «modo de vida campesino» no se constata en nuestra Prehistoria hasta el Neolítico Final, cuando parecen haberse impuesto restricciones al acceso a los recursos y haberse iniciado un sentido de propiedad sobre la tierra. En efecto, como sabemos, es sólo entonces cuando comienzan a aparecer las aldeas, estabilizando la residencia, cuando se construyen las primeras necrópolis, que vinculan el linaje a un determinado territorio, concediendo así derechos sobre él, o cuando se comienza a marcar el territorio con signos visibles de arte esquemático. Todas esas manifestaciones constituyen, además, alteraciones visibles de un espacio que, en las sociedades de menor grado de complejidad socioeconómica, se identificaba con la naturaleza no humana inmóvil. Téngase en cuenta que las primeras necrópolis suelen corresponderse con las megalíticas que, como su propio nombre indica, se caracterizan por monumentalizar la muerte estableciendo hitos visibles que reorganizan humanamente un paisaje que, hasta entonces, no se podía alterar (cfr. Criado, 1993 y 1995).

Conforme a lo que vimos en el capítulo anterior, en las sociedades cazadoras-recolectoras y las primeras agrícolas la identidad se vincula de tal manera al espacio que alterar alguno de sus elementos supone poner en riesgo su orientación vital. Por tanto, el hecho de que en el registro arqueológico aparezcan elementos de distorsión y alteración humana del paisaje obliga a pensar que el modo de identidad se ha transformado a partir del Neolítico Final, y que la percepción del mundo y de la realidad empieza a modificar el peso que da a los parámetros sobre los que se construye.

En efecto, al igual que implica un cambio de la organización social, el inicio del modo de vida campesino es indisociable de un cambio cognitivo de gran trascendencia. Si la percepción del mundo hubiera seguido siendo igual que la de los primeros agricultores, la naturaleza seguiría siendo considerada sagrada y, por tanto, sería imposible alterar su orden o aumentar artificialmente su productividad introduciendo sistemas de intensificación, tal como hacen los grupos campesinos. Insisto en que no se trata de una relación causal, sino en una estructural: no es que el orden económico cambie a consecuencia de un cambio en el orden cognitivo, sino que si el cambio económico se ha producido es porque se entiende el mundo de otra manera, y el mundo se entiende de otra manera cuando se actúa de distinto modo

mundo y la identidad del mundo occidental. Porque repárese en que constituyen hitos fijos sobre el paisaje, inamovibles, como las mismas rocas, por lo que pasan a formar parte de la realidad que se ordena, pero sin embargo, proceden ya de un mundo humanamente construido, y no ya naturalmente dado. Es decir, constituyen referencias de ordenación espacial de la naturaleza que, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades menos complejas, han sido construidas por el grupo social, pero que, a semejanza de ellas, siguen constituyendo representaciones metonímicas. Es decir, a partir de ahora, cada tumba formará parte fundamental de un paisaje que se ordena a través de su existencia, porque el megalito servirá como signo además de como parte de la realidad ordenada. Ahora bien, toda realidad representada a través de un signo metonímico es siempre, por definición, porque no se entiende, sagrada. Por eso, el megalito adquirirá el mismo sentido que antes tenía cualquier elemento natural del paisaje, cuando éste no se cultivaba. Y así, la relación que sostenga con él será tan mítica como la que antes se sostenía con las montañas o los ríos. Ésa es la razón, creo, por la que es completamente necesario que los primeros monumentos de la humanidad, los primeros hitos arquitectónicos que se atreven a romper el paisaje ordenado por los dioses, sigan siendo espacios sagrados, dedicados al ámbito de aplicación mítica por excelencia: el mundo de la muerte.

Por otro lado, recuérdese que a menor complejidad socioeconómica de un grupo humano, mayor su sentido de identidad comunitaria, grupal o relacional, pues menor es la sensación de poder humano frente a la naturaleza. Las sociedades cazadoras-recolectoras tenían un sentido tan comunitario de su existencia que llegaban a incluir en la comunidad de los humanos a todos los demás seres vivos, aunque tuvieran «formas» distintas, y basaban su sistema de relaciones en el llamado parentesco «clasificatorio», donde el núcleo de identidad era el grupo, y no la persona. Como hemos visto, el inicio del modo de vida campesino supone una ruptura de este orden, iniciándose el sistema de parentesco genealógico, al que se accede por descendencia o matrimonio. De esta manera, se legitimaba la restricción al acceso de los recursos a los miembros del grupo familiar. Pero ello exige un cambio en la modelación de la identidad, que a partir de ahora dejará de construirse por «identificación» (valga la redundancia) con todos los miembros del grupo –los que tienen el mismo cuerpo–, para pasar a hacerlo sólo con los que pertenecen a la misma la familia (amplia, por supuesto). Ahora bien, mientras el parentesco clasificatorio se extendía a todos los seres vivos (aunque estuvieran muertos, pues éstos convivían en el bosque con los demás) del presente, es decir, se extendía exclusivamente en el espacio, el genealógico obliga a transformar la prioridad de los parámetros en los que se funda para dar importancia al tiempo. Si la descendencia es ahora parte fundamental del sentido de la identidad, será necesario contemplar, en alguna medida, el paso del tiempo, e incorporar a la identidad de la familia en que cada cual se incluye a los miembros que ya no están. Es decir, la identidad avanza un poco en el sentido de la individualidad al tiempo que incorpora mínimamente el tiempo en su construcción.

Óbservese hasta qué punto cada sistema cultural es coherente en sus estructuras de comprensión y actuación sobre el mundo: correspondiéndose con la progresiva humanización del espacio mítico –proceso a través del cual el espacio deja de ser sólo un contexto de actuación de los dioses que los humanos pueden disfrutar, lo que le concedía importancia exclusiva como parámetro de orden e identidad–, el tiempo comienza a tener cierta relevancia –a través de la presencia de los muertos y del propio monumento perdurable– y la identidad del grupo reduce su alcance al

grupo de parentesco, avanzando en el proceso de individualización. Los tres factores, además, constituyen la base cognitiva para que pueda desenvolverse el proyecto productivo del campesinado, que empieza a tener resultados que exigen ampliar el sentido de futuro y reducir el carácter sagrado de la tierra para poder presionarla con sistemas de intensificación. Los deseos de los campesinos ya han dejado de someterse a los de los dioses en lo que a la producción de la tierra se refiere. Ésta comienza a ser valorada como un medio de producción, por lo que, lejos de considerarse exclusivo dominio de lo sagrado, comienza a ser objetivada como algo que se puede modificar y sobre la que se pueden reclamar derechos. Ahora bien, aunque la tierra ha comenzado a ordenarse a través de signos construidos por los humanos, no por ello dejan de tener carácter sagrado, como hemos visto. Por tanto, la lógica del mito se mantiene, por lo que, al igual que antes la naturaleza no humana era expresión, y por tanto pertenecía, a la instancia sagrada, ahora la tierra cultivada es expresión, y por tanto, pertenece, a la instancia sagrada que representa el megalito, es decir, a los muertos del propio linaje. De esta forma, se completa la lógica que justifica y legitima un determinado modo de actuación económica sobre la tierra, que restringe el acceso a los recursos del grupo a quienes han intervenido en su producción.

Por eso, creo que es comprensible que durante el Neolítico, cuando se está produciendo el proceso de cambio entre las sociedades organizadas a través del parentesco clasificatorio y las definidas por el genealógico, comenzaran a surgir algunas tumbas individuales. A través de ellas se comenzaría a demostrar simbólicamente el peso que iban adquiriendo los muertos del propio linaje y podrían incluir elementos intercambiados en prueba del aumento de complejidad social –como podría ser el caso de los Sepulcros de Fosa catalanes, por ejemplo–, pero no constituirían elementos arquitectónicos que alteraran el paisaje.

Este hecho, materializado a través de las tumbas megalíticas del Neolítico Final, sería expresión de que el cambio ya se ha consolidado, y de que los grupos que habían ido, poco a poco, vinculándose a la tierra que cultivaban, han terminado por consolidar toda otra estructura cognitiva a través de la cual legitimar su nuevo orden social. En las sociedades de reciprocidad generalizada, los muertos no disponían de localizaciones particulares, tanto porque de esa manera se procuraba negar la evidencia del paso del tiempo, manteniendo la ilusión de un eterno presente (Criado, 1991), como porque los muertos seguían interactuando con los vivos, a los que se manifestaban con «cuerpos» distintos y para cuya interacción sin riesgos hacían falta los chamanes. De todos modos, dado que de alguna forma hay que hacer desaparecer los cuerpos, esos grupos ensayan todo tipo de variaciones: bien exponerlos en piras al consumo de las aves o alimañas, quemarlos al fuego, consumirlos ritualmente o enterrarlos en fosas que no destaquen sobre el paisaje. La continuación del enterramiento individual de las primeras fases del Neolítico puede ser una continuación de semejante rito, acentuando ya el valor del tiempo y la presencia de los miembros del propio linaje. Pero con el campesinado se consolidó definitivamente la importancia del linaje, que legitimaba la restricción del acceso a los recursos, lo que habría de cambiar, al menos en Europa Occidental, la relación con los muertos.

La etnografía clásica ofrece algunas interpretaciones interesantes sobre la vinculación entre tierra y antepasados en grupos actuales. Lévy-Bruhl (1985, p. 88), por ejemplo, señalaba que «la tierra (...) pertenece (...) al grupo social en su totalidad, es decir, al conjunto de los vivos y de los muertos. (...) Los miembros del clan

que viven bajo el sol pueden cultivar, hacer la recolección, cazar, pescar: disfrutan, por tanto, del dominio ancestral; pero son los muertos quienes guardan la propiedad. El clan y la tierra que ocupa constituyen una cosa indivisa». Creo que la situación de los grupos que enterraban a sus muertos en construcciones megalíticas estaba mucho más cerca de esta percepción de la realidad que de la nuestra, y que, por lo tanto, no valen sólo las explicaciones funcionalistas o economicistas que aluden a la reclamación de derechos de uso sobre una tierra para explicar los megalitos. Por el contrario, es necesario comprender que esa reclamación sólo podría justificarse y respetarse incluyéndose en un contexto cognitivo legitimador.

Pero aún puede decirse algo más respecto de los megalitos: como sabemos, la práctica de enterramiento que los caracterizó fue la del enterramiento colectivo en osario. Es decir, las tumbas recibían los huesos de los muertos una vez descarnado el cadáver. Se trata, pues, de enterramientos secundarios. ¿Qué puede significar esto? Por un lado, es fácil comprender que si la identidad de los miembros del grupo es fuertemente colectiva, si no pueden entenderse a sí mismos sino como parte del grupo al que pertenecen, entonces necesitarán mantener el contacto –para mantener la orientación y la existencia– con los miembros de su grupo también tras la muerte (toda creencia mítica parte siempre de una identidad relacional, por lo que se repite esa misma necesidad. Piénsese en la religión católica, por ejemplo). Al fin y al cabo, si los muertos pertenecen a un mundo mítico y sagrado, llegar a vivir con ellos significa sólo atravesar un nivel de realidad, una etapa de transformación, porque ellos están viviendo en algún otro lugar. Recuérdense los estudios de Viveiros de Castro y de Leenhardt reseñados en el capítulo anterior: en las sociedades menos complejas, la muerte sólo representa otro estado de la propia vida.

En este sentido, Hertz (1990, p. 45) señalaba en su célebre y clásico estudio sobre «la muerte», que en grupos de estas características, existía un tema constante compuesto por dos nociones complementarias: «la primera, que la muerte no se consuma en un acto instantáneo, sino que implica un proceso lento que en gran número de casos no se da por terminado hasta que la disolución del cuerpo llega a su fin; la segunda, que la muerte no es una simple destrucción, sino una transición que prepara el renacimiento, a medida que se consuma. Así, mientras el viejo cuerpo se arruina, se forma un cuerpo nuevo con el que el alma podrá entrar en otra existencia, casi siempre superior a la anterior, una vez cumplidos los ritos necesarios». Porque, según sigue diciendo (Hertz, 1990, p. 94), esas sociedades «conciben la vida de un hombre como una sucesión de fases heterogéneas, con contornos determinados» (...). Por consiguiente, cada promoción del individuo implica el paso de un grupo a otro, una exclusión, es decir, una muerte, y una nueva integración, o sea, un renacimiento. (...) La muerte no es para la conciencia social más que un caso particular de un fenómeno general. (...) Nos será fácil ahora comprender por qué la muerte ha sido concebida durante mucho tiempo como un estado transitorio de cierta duración. Todo cambio de estado del individuo que pasa de un grupo a otro implica una modificación profunda de la actitud mental de la sociedad respecto de él, que se produce gradualmente y exige tiempo. El hecho brutal de la muerte física no basta para consumar la muerte en las conciencias; la imagen del que acaba de morir forma aún parte del sistema de cosas de este mundo, y sólo se separa de él poco a poco, a través de una serie de desgarros interiores».

Los estudios de Ph. Ariés (1982 y 1999) sobre la valoración de la muerte en las distintas etapas históricas del mundo occidental, demuestran que, hasta el siglo XI, la muerte no era un acto solamente individual. Las liturgias más antiguas expresan

la convicción de que la vida humana no era un destino individual, sino una cadena ininterrumpida que demostraba la continuidad de una familia o una estirpe (Ariés, 1999, p. 500). Sólo a partir del siglo XI, en que aparece la primera forma social individualizada, la burguesía, la muerte comenzará a sentirse como un desastre más personal que social. El miedo que ahora tenemos a la muerte es sólo comprensible desde la percepción de que nuestra propia vida es el centro de nuestra existencia e identidad, por lo que su fin constituye el fin de la existencia. Pero éste es sólo el modo de percibir la muerte desde la profunda individualidad de los sujetos de la modernidad, para quienes la identidad se acaba cuando se acaba cada uno de ellos. Por otro lado, el profundo dolor que suele producirnos la muerte de nuestros seres más queridos tiene que ver con la pérdida emocional que supone para cada uno de nosotros, ya que el desarrollo de la individualidad y la subjetividad va haciendo mucho más selectivo y reducido el establecimiento de vínculos emocionales, por lo que perder uno de ellos supone desvincularnos emocionalmente del mundo en alguna medida. Nada de esto sucede en los grupos en que la identidad no está individualizada, sin embargo. Ahora bien, ello no significa que el dolor por la pérdida de un miembro del grupo no sea enorme también, pero por razones distintas: cuando la identidad es colectiva, la muerte de un miembro del grupo supone la muerte de una parte de la instancia en la que reside la identidad; con cada muerte, muere una parte de «nosotros», literalmente, y cada miembro del grupo no se puede concebir sino como parte de ese «nosotros». Es decir, al morir alguien, muere una parte de nosotros mismos, por lo que se hace necesario reconstruir la nueva identidad a través de la recolocación del miembro del grupo en otro nivel de realidad a través de ritos y ceremonias que demuestran un duelo profundo. Por eso, dice Hertz (1990, p. 79), muchos pueblos consideran que la mayor desgracia que puede ocurrirle a una persona es morir lejos y quedar separado para siempre de los suyos, «por lo que se hacen grandes esfuerzos por llevar los huesos a su tierra natal. (...) Parece como si el grupo se sintiera disminuir si consintiera que uno de los suyos quedara apartado definitivamente de su comunión». Y por eso, también (Hertz, 1990, p. 81), la ceremonia final siempre presenta un carácter pronunciadamente colectivo, pues supone «la concentración del cuerpo social sobre sí mismo», es decir, la reconstrucción de la identidad que permite a cada uno de los miembros del grupo seguir sabiendo quiénes son.

Creo que todas estas observaciones sobre grupos actuales son también de aplicación a los primeros grupos campesinos que desarrollaron una arquitectura monumental, pues se trata de coherencias estructurales de las que no puede escapar la lógica de una cultura para ser operativa. Creo también que la aparición en el registro arqueológico de los monumentos megalíticos indica el proceso de cambio cognitivo –y no sólo socioeconómico– que tuvo lugar en gran parte de Europa al principio del campesinado.

A medida que la intensificación productiva aumentara, los suelos que la sostuvieran irían desacralizándose, pero no sucedería lo mismo con el territorio no cultivado, el bosque. Esto quiere decir que comenzaría a abrirse una brecha perceptiva, que hasta entonces no había existido, entre espacio habitado y espacio salvaje, dominios ambos de poderes distintos. Esta distancia no haría sino reforzar la existente entre naturaleza humana y no humana que, como vimos, no es general a todas las sociedades, sino que se inició con el campesinado como resultado del inicio del control material de los fenómenos de la realidad. De hecho, el bosque, la «silva forestis», ha sido hasta fines de la Edad Media el escenario por excelencia del

mito, el lugar donde se concretaban los «legendarios miedos» de las comunidades que los rodeaban (Le Goff, 1994, p. 31). El bosque tenía sus propias leyes, sus propias condiciones de existencia, de una manera tan diferente y alejada de las leyes sociales que servía de refugio a los que de éstas huían: los eremitas y locos han buscado tradicionalmente el desierto y el bosque para su aislamiento (*ibidem*, pp. 25-39) y los «fuera de la ley» (no hay más que recordar a Robin Hood) encontraban en él la única protección segura, pues al entrar en el bosque, salían de la sociedad (cfr. también Ruiz-Gálvez, 1998, pp. 57-62).

Si ésta seguía siendo la situación en la Edad Media, imagínese cómo se percibiría el espacio no domesticado entre las primeras comunidades campesinas. Sólo la posterior generalización de las vías de comercio e intercambio, la expansión de la habitación humana en detrimento de los espacios salvajes y la expansión de monopolios de poder pacificadores de regiones cada vez más amplias, llevarían a convertir el campo y el bosque en espacios de recreo controlados, domesticados y organizados (Elías, 1993, p. 504), pero esta situación es muy reciente. Debe pensarse, por tanto, que las comunidades campesinas de la Prehistoria debieron de resistirse tanto más a los desplazamientos y viajes a espacios lejanos cuanto menor fuera su complejidad socioeconómica y su dominio de la naturaleza. Si entre las sociedades cazadoras-recolectoras y las primeras comunidades agrícolas, salir del espacio conocido era traspasar el umbral regido por el único orden que daba sentido al mundo, el orden mítico que legitimaba su existencia y su modo de vida, entre las primeras comunidades campesinas debió tener ya otro significado: el espacio habitado se controlaba en parte, por lo que su orden ya no sólo era mítico. Por el contrario, el bosque estaba regido sólo por esta ley, y la ley del mito no se puede controlar porque está regida por los deseos de la divinidad. Y mientras un cazador encuentra seguridad rindiéndose a la instancia sagrada que gobierna la vida, un campesino tiene una estructura de identidad de la que ya forma parte cierta sensación de que controla, en alguna medida, ciertos aspectos de su propia vida. Así que entrar en el puro mundo del mito supondría una sensación de inseguridad total para la que habría perdido los mecanismos neutralizadores presentes en las sociedades cazadoras-recolectoras o en las primeras agrícolas. Desde el punto de vista estructural, hasta que la complejidad socioeconómica no alcanzara un cierto grado, no se habrían utilizado sistemas metafóricos de representación del tiempo y el espacio, como vimos en la primera parte del libro. Eso significa que la ordenación espacial de la realidad seguiría estableciéndose a través de representaciones metonímicas, esto es, a través de elementos que están sacados de la realidad, pero que a la vez sirven de signos de ordenación. Pero, como vimos, esto lleva a que el único espacio que se pueda ordenar sea el espacio que se conoce, en el que se vive, por lo que los primeros campesinos, que limitaron ya sus desplazamientos en el espacio a consecuencia del sedentarismo que les define, tendrían mucho mayor sentido del orden y, por tanto, de la orientación, en el espacio habitado y cultivado que en el salvaje que lo rodea. La medida en que éste estuviera ordenado y pudiera recorrerse dependería, por tanto, básicamente, de la importancia que aún tuvieran las actividades que se llevaran a cabo dentro de él, obligando así a recorrerlo.

Solamente una vez que, en la Edad del Bronce, el desarrollo de la complejidad socioeconómica fuera suficiente como para que existiera la posibilidad tecnológica y cognitiva de establecer contactos frecuentes entre comunidades cercanas –debido al aumento de la población que la introducción del arado y el regadío permitieron–, podrían empezar a realizarse desplazamientos entre comunidades, exigidos,

entre otras razones, por la necesidad de establecer redes comerciales y de intercambio que la propia complejidad socioeconómica implica. Como dije al principio, hablar del aumento de la complejidad social es sólo hablar de la transformación de las relaciones que los seres humanos establecen entre sí, y en consecuencia del modo en que perciben el mundo y a sí mismos dentro de él.

Esto significa que atribuir a las comunidades del Neolítico –tanto a las agricultoras de azada o roza del Neolítico Antiguo y Medio, como a las campesinas del Neolítico Final– la capacidad de moverse libremente por territorios desconocidos en busca de nuevas tierras para el cultivo, como se ha hecho para explicar los orígenes de la «colonización agrícola», constituye una proyección directa al pasado de nuestra propia manera de entender el mundo y de percibir las amenazas que la vida puede implicar. Un agricultor de ese tipo nunca se desplazaría, por propia voluntad, más allá del terreno que conoce, porque saliendo de él, perdería las referencias que ordenan el mundo, sencillamente. Otra cosa son los desplazamientos graduales y tan paulatinos que no lo parecen, que permiten ir ampliando la zona ocupada a base de extender la actividad a las áreas limítrofes que, por serlo, participan en parte ya del orden que permite la orientación.

III. LAS SOCIEDADES JERARQUIZADAS

Como se sabe, las primeras muestras claras de jerarquía aparecen asociadas en el registro arqueológico a un conjunto material de carácter simbólico que se conoce como «cultura campaniforme». La cultura campaniforme, fechada al final del Calcolítico en casi toda la Europa centro-occidental, está integrada por un conjunto de materiales de lujo –cerámicas exquisitamente decoradas que presentan un diseño que se repite–, las primeras piezas de oro y de cobre, puntas de sílex muy bien trabajadas, brazales de arquero de piedra o marfil, botones de marfil de un tipo especial, etc. Estas piezas constituyen el ajuar de tumbas individuales que pueden llegar incluso a irrumpir en los megalitos. Es decir, se asocian a tumbas individuales que demuestran un clara distinción socioeconómica de quien con ellas se entierra. Estamos en presencia de las primeras elites o personas destacadas del grupo social. La complejidad socioeconómica implica el aumento de las diferencias entre los miembros del grupo, por lo que resulta del todo coherente que aparezcan las primeras manifestaciones de esas diferencias.

Ahora bien, todavía no existen sistemas metafóricos de representación del mundo, no hay escritura, ni cómputos matemáticos, ni mapas, ni relojes. Eso significa que, aunque las diferencias entre las personas que ostentaban el poder y el conjunto de los campesinos podía ser de algún grado, manifestándose en el desarrollo de un cierto sentimiento mayor de individualidad entre ellas que entre los campesinos, su identidad seguiría siendo básicamente relacional.

Como recordaremos, en el caso de las sociedades campesinas europeas, el modo tributario germánico se definía por el desarrollo de posiciones de poder vinculadas inicialmente a relaciones de parentesco y, en cualquier caso, por la potenciación de la capacidad productora de las unidades campesinas. La individualización avanzará aquí lentamente, pero, a su vez, generalizándose en mayor medida al conjunto del grupo social que en las sociedades asiáticas. En éstas, el modo tributario que permite la acumulación de excedentes del campesinado se fue definiendo a través de la separación de las estructuras de poder de las relaciones de parentesco, lo que

reducía las obligaciones sociales de los que detentaban ese poder. Ello debería manifestarse en un rápido y contundente desarrollo de la individualidad entre los sectores sociales «poderosos», y en un mantenimiento de la identidad relacional y colectiva entre el conjunto de los productores primarios, ligados de forma dependiente y sin ninguna autonomía a las estructuras de poder. Tal debió de haber sido el caso también en las grandes sociedades imperiales americanas, tales como los mayas, incas o aztecas. La base campesina productora debió de mantener una percepción de la realidad semejante a la que hemos visto entre los Q'eqchi', aunque las clases sacerdotales o guerreras desarrollaran el calendario o cómputos matemáticos de increíbles niveles de abstracción, correlativas a su grado de individualización.

De hecho, la escritura y los calendarios aparecen históricamente ligados a palacios y templos, instituciones de gestión y administración del excedente productivo extraído a las unidades campesinas, donde se ha roto la ley de reciprocidad inherente a las relaciones de parentesco. Los príncipes y sacerdotes, faraones o sátrapas, deberían tener, en buena lógica, una percepción tanto más individualizada de ellos mismos cuanto mayor fuera el poder real del que disfrutaban; y para conseguir éste, la sociedad debería haber alcanzado unas cotas de división de funciones y especialización del trabajo suficientes como para permitir alimentar a una clase no productora (escribas, sacerdotes, guerreros...). Las percepciones sobre el mundo y la propia identidad variarán, pues, dependiendo del grado de poder y, por tanto, de sensación de control de la realidad de la que se disfrute, aunque seguirá siendo colectiva y relacional, basada en la vinculación al espacio, en un recurrente presente y en la ausencia de generalización de la escritura, entre la mayoría aplastante del grupo social: la base productora campesina.

Muy distinta fue, sin embargo, la trayectoria de la individualidad en el mundo occidental, donde avanzó a pasos muy graduales y afectó a la generalidad de la población. Con esto volvemos al tema de las primeras jerarquías occidentales que, como decíamos, aparecen representadas a través de elementos de prestigio que las distinguen y que solemos denominar «conjuntos campaniformes».

Uno de los hechos más llamativos del campaniforme es que constituye un conjunto de tipos que se repite, independientemente del contexto cultural en que se sitúe, simultáneamente en gran parte de Europa. Es decir, el campaniforme «unifica» a quien se asocia a él. Resulta paradójico que quien empieza a diferenciarse de su grupo social, utilice, sin embargo, elementos que le identifiquen a otros. Se ha dicho que el campaniforme servía como símbolo de identificación de las elites, y desde el argumento que sostengo, semejante interpretación resulta del todo coherente: dado que en este momento, la identidad de cualquier persona aún no podía ser individual, pues para que ésta se desarrolle hace falta establecer una distancia entre un yo interior y una realidad exterior objetivada a través de explicaciones racionales, lo que sólo se da cuando se alcanza cierto nivel de complejidad socioeconómica, si alguien pretendiera manifestar diferencias y distancias con respecto a algún otro, no le quedaría otro remedio que estrechar los lazos con un tercero. Es decir, desde el punto de vista de la construcción de la identidad, mientras ésta siga siendo fuertemente relacional, tiene que mantener relaciones que generen sensación de orientación y seguridad. Es un hecho que las jerarquías implican diferenciación –material, social e identitaria– del resto del grupo social. Pero en estos primeros niveles de diferenciación, cuando no había apenas conocimiento de las dinámicas que rigen el mundo exterior, el ser humano no podía sentirse fuerte por sí mismo frente a la naturaleza, sino que necesitaría sentirse parte de una comuni-

dad humana que le diera refuerzo y sentido. Así pues, si de alguna forma se empezaba a manifestar alguna diferencia con los del propio grupo, sería imprescindible manifestar semejanzas con otros. Y la semejanza está implícita entre quienes disfrutan de las mismas diferencias entre sus grupos respectivos, es decir, entre las distintas jerarquías del mundo europeo occidental. Lo que los diferencia en sus ámbitos sociales los iguala entre sí. Podríamos decir, salvando las distancias, el anacronismo y la inexactitud del término, que para formarse una identidad que expresa la diferenciación de posiciones sociales dentro del grupo, habría hecho falta generar una especie de identidad estamental. Es decir, una identidad básicamente relacional, pero que no se establece conectando a las personas a su grupo de parentesco, sino a grupos paralelos de poder. La nobleza europea siempre tuvo ese carácter, de forma que las familias reinantes de cualquier estado europeo se sentían parte de una misma comunidad de relación, deberes y afectos, mucho más conectadas entre sí identitariamente que con los campesinos a los que detraían tributo (Elías, 1993). De hecho, hasta que la individualidad moderna se constituye, incluso las figuras históricas que han acumulado tanto poder que se han sentido identitariamente distintos de todos los demás grupos humanos, han necesitado reforzar su identidad diferenciada: es el caso de los emperadores o faraones que acabamos de citar, quienes solían necesitar siempre un refuerzo identitario que, al no ser humano, tenía que ser mítico, sagrado, de forma que se identificaban con las divinidades en las que el resto de la población depositaba el destino del grupo. Al fin y al cabo, su aparente individualidad no era sino otra versión distinta de la identidad relacional.

Debe comprenderse, entonces, que el proceso de cambio identitario que materializaron las primeras jerarquías no debió de ser simple, y que la posibilidad de separarse de un grupo al que le unían relaciones de parentesco sólo podía concretarse mediante su vinculación a otro grupo social que le sirviera de refuerzo: sus iguales. Pero éste no pudo ser un proceso escogido o voluntario, sino que es la contraparte cognitiva del proceso de cambio socioeconómico. Creo que sólo sustituyendo con el nuevo vínculo la intensidad perdida del antiguo, sería posible avanzar en el proceso de diferenciación dentro del grupo y tener la sensación de que se podía subsistir con éxito en un mundo de peligros que aún se controlaban en muy escasa medida. El contacto entre elites debió de ser por ello fundamental en el desarrollo del proceso cultural europeo.

Recuérdese que ya desde el megalitismo las relaciones de parentesco que legitimaban el acceso restringido a los recursos exigían una transformación de la percepción del tiempo, que depositara en la familia el núcleo de la identidad. Correlativamente, en ese momento se empieza a percibir una cierta desacralización del espacio, puesto que los sistemas de intensificación económica que Sherrat incluyó en la «Revolución de los Productos Secundarios», comenzaban a extraer de la tierra una producción que ella no generaba espontáneamente. Es decir, la naturaleza tuvo que empezar a objetivarse, pues, aunque sea en una medida aún muy reducida, las estrategias económicas de intensificación puestas en práctica desde el Calcolítico –el regadío, arado, tracción animal o la explotación ganadera especializada– revelan su tratamiento como un instrumento de producción, cuya agencia reside en los humanos y no en ella misma, como hasta entonces. Como ya ha sido reflejado en otras obras (Ruiz-Gálvez, 1998, p. 41), Goody (1990) calculó que las tierras cultivables con arado aumentan potencialmente de 240 a 2.400 ha, lo que habría permitido sostener densidades progresivamente crecientes de población, acentuar las diferencias de riqueza y sostener a una población dedicada a tareas especializadas.

Es decir, la división social y la especialización del trabajo fueron experimentando un claro aumento desde el final del Calcolítico y durante la Edad del Bronce, lo que tiene que significar que la identidad se iba haciendo más individualizada, y que el espacio seguía dejando su lugar al tiempo como parámetro prioritario de orden de la realidad.

En efecto, como todos sabemos, la Edad del Bronce Medio y Final representa una profundización en ese proceso de cambio. Por un lado, las jerarquías se institucionalizaron, asumiéndose diferencias sociales entre linajes, que quedarán marcadas a través de las tumbas infantiles con ajuares destacados o de la aparición de las tumbas principescas de Europa Central. Goody (1990; Goody y Tambiah, 1973) ha llegado incluso a sugerir que las instituciones basadas en la transmisión de la herencia y el rango de padres a hijos comenzaron a desarrollarse en ese momento en Europa, lo que indicaría un expresivo cambio en la percepción de la identidad, del tiempo y de la realidad en general (cfr. Ruiz-Gálvez, 1998, p. 43). La multiplicación de esferas y niveles de relación social iban permitiendo ampliar el núcleo de relación social, de forma que se podía avanzar en esa dinámica de diferenciación que acabará por justificar la detracción de un tributo por parte de unos pocos a una inmensa mayoría en las posteriores sociedades germánicas. De hecho, varios de los autores incluidos en la obra *The Bronze Age/Iron Age transition in Europe*, coinciden en que «el colapso del sistema de intercambios a larga distancia atlánticos a fines de la Edad del Bronce se habría debido menos a la irrupción de un metal superior como el hierro que al paulatino crecimiento demográfico producido durante el periodo, el cual se habría traducido en una creciente presión sobre la tierra y por consiguiente en cambios en la esfera del poder» (Ruiz-Gálvez, 1998, p. 40).

Aunque siguen sin existir representaciones metafóricas de tiempo o espacio, las propias características económicas de la Edad del Bronce ya permiten suponer que el tiempo tenía que ordenar actividades más variadas y de resultados más inciertos, como pueden ser los intercambios de artículos especializados o las explotaciones mineras, por ejemplo. Es decir, aunque cabe suponer que el tiempo tuvo que percibirse aún de una manera esencialmente cíclica y recurrente, y en el futuro seguirían depositándose expectativas ya experimentadas, la amplitud del círculo que vinculaba el pasado al futuro sería creciente, integrado por un número progresivamente mayor de fases diferentes. Esta ampliación del sentido de un futuro un poco distinto al presente y al pasado se tuvo que traducir en la profundización de la desacralización del espacio. Y, en efecto, semejante hecho puede constatarse a través del desarrollo de las primeras rutas de intercambio marítimo y terrestre (Ruiz-Gálvez, 1998, pp. 70-100). El aumento de población iría acercando a las poblaciones entre sí, que, por otro lado, serían cada vez más interdependientes por la división de funciones que la complejidad social implica: la obtención de materias primas, la elaboración de determinados productos o el movimiento de determinados especialistas entre distintos grupos. No obstante, como bien señaló M. Ruiz-Gálvez (1998, pp. 56-57), la exploración de espacios lejanos constituyó una fuente de miedos y riesgos hasta muy avanzada nuestra historia. No puede perderse de vista que mientras no se tienen cartografías, modelos metafóricos de representación, el espacio que no se conoce no se puede concebir. Tenemos que hacer un esfuerzo para comprender esta idea si queremos acercarnos al modo en que los grupos de la Prehistoria entendieron su mundo: para ellos, explorar zonas ignotas era como para nosotros adentrarnos, como ya dije en alguna otra parte de este libro, más allá de los límites del universo conocido. Cuando la representación es metonímica, sólo puede con-

cebirse lo que ya se conoce, puesto que sólo aquí se encuentran los signos que permiten ordenarlo.

Ello explica también que la navegación se prefiriera al transporte terrestre hasta muy avanzada nuestra historia. La variación de signos que permiten la orientación en el mar es menor que en tierra firme. Las estrellas, el vuelo de las aves, el cambio de coloración de las aguas o la posición del sol sirven de referencias espaciales a un universo que, de esa forma, queda orientado y, en consecuencia, puede decirse que «conocido», aunque nunca antes se hubiera explorado. De hecho, parece que semejantes estrategias de orientación se utilizaron hasta bien entrado el siglo XIX (Ruiz-Gálvez, 1998, p. 80), mientras que la presencia de embarcaciones de cuadernas está demostrada tanto en el Mediterráneo como en el Atlántico desde la Edad del Bronce (McGrail, cit. por Ruiz-Gálvez, 1998, p. 75).

De cualquier manera, la población campesina que sostenía económicamente al grupo debió de seguir manteniendo una percepción esencialmente mítica de su espacio, limitando en consecuencia sus desplazamientos a los paisajes donde se desarrollaba su actividad cotidiana. Téngase en cuenta que el sentido de la curiosidad sólo se desarrolla cuando desaparece el miedo a lo desconocido y cuando la identidad se construye a través de la conciencia de la existencia de deseos particulares y de la posibilidad de su satisfacción. Y esto exige una percepción lineal del tiempo y una confianza en que la supervivencia depende de la capacidad y acción individual, lo que sólo sucede a partir de la modernidad para el conjunto de la población. Aunque pueda parecer que la curiosidad es parte del mundo emocional de cualquier ser humano, semejante convicción vuelve a ser sólo una proyección de nuestra propia manera de entender el mundo a cualquier otro grupo humano. La curiosidad se asocia a la individualidad, por lo que su existencia en la modelación psíquica de un grupo humano es directamente proporcional a su grado de complejidad socioeconómica. Recuérdese que cuando no se tiene control sobre las condiciones de vida, la única garantía de supervivencia es el mantenimiento de las circunstancias que se conocen, por lo que no se desea el cambio y, por tanto, no se genera curiosidad por lo que no se conoce.

Así pues, podríamos decir que en la Edad del Bronce, sólo se desplazarían más allá de los confines «domésticos» del mundo determinados miembros de la sociedad marcados por un desarrollo de la individualidad un poco superior a la del conjunto de los miembros del grupo. Para empezar, serían hombres, quienes han desarrollado históricamente mayores niveles de individualidad –apoyándose en la estrategia tramposa de contribuir a que las mujeres no lo hicieran para que sirvieran de apoyo y refuerzo emocional de su «complementada» individualidad– (Hernando, 2000b). Y para seguir, tendrían que construir su identidad sobre unos parámetros ligeramente distintos, dando un poco más de prioridad al tiempo en perjuicio del espacio. Téngase en cuenta, que aun en el mundo clásico, con sus altas cotas de individualidad y sus racionalizaciones del mundo, aún se temía enormemente al espacio desconocido, donde se localizaba el hábitat bárbaro, sinónimo de destrucción y caos (Bartra, 1996, p. 27), o que a finales del siglo XIV, la Embajada enviada por Enrique III de Castilla a Tamerlán en Samarcanda seguía identificando espacios desconocidos con lugares míticos: así, al describir la ciudad de Arzinga, dice, por ejemplo: «está fecha en un llano acerca de un río que es llamado Éufrates, e es uno de los ríos que salen del Paraíso» (González de Clavijo, 1990, p. 179). Sólo el espacio que se habita tiene orden mientras no se desarrollen sistemas de representación metafóricos, y éstos sólo aparecerán, como tanto hemos insistido, a partir de cierto nivel de complejidad socioeconómica.

Por tanto, la vinculación casi exclusiva al espacio que constituía todo su mundo productivo y cognitivo, la regulación estacional de sus actividades y por tanto, la percepción cíclica del tiempo y la conciencia de pertenecer a un núcleo social amplio cuyas decisiones no se controlan, harían que la identidad de los campesinos de la Edad del Bronce siguiera vinculándose de manera prioritaria a la unidad doméstica a la que pertenecían, privilegiando las semejanzas frente a las diferencias con el resto de los miembros del grupo social.

Por eso, los síntomas de individualización surgen en las ciudades, o en los núcleos urbanos, aquellos donde «vive» el poder –desvinculado ya de relaciones de reciprocidad con sus súbditos– y donde la división de funciones implica la percepción de uno mismo como alguien diferente a los demás.

Los núcleos urbanos se habían ido formando ya en Europa central desde el Bronce Final, pero sobre todo, desde la Edad del Hierro, con claras manifestaciones en la llamadas «jefaturas Hallstáticas» (Primera Edad del Hierro, *ca.* 750-450 a.C.) y en la Cultura de la Téne (Segunda Edad del Hierro, 450-200 a.C.). Como hemos visto, durante la Edad del Bronce se consiguió sobrepasar el nivel de subsistencia en la economía, lo que permitió alimentar a un número relativamente grande de personas que no se dedicaban a la producción directa de alimentos, sino a actividades como la minería, el comercio de metales o el transporte de productos de lujo (como sal, vino, ámbar o vidrio) (Wells, 1988, p. 10). Es en este momento cuando cabría situar la ruptura del modo parental de explotación, propio de las sociedades campesinas más igualitarias, en las que las relaciones de reciprocidad deben «parecer» equilibradas por estar regidas por el parentesco (Vicent, 1998, p. 835). Cabe decir que muchos aspectos de la sociedad rural del año 1000 a.C. eran muy parecidos a los del 1600 de nuestra Era (Wells, 1988, p. 10), pues a partir del año 1000 a.C., la economía de subsistencia, los sistemas comerciales y las técnicas artesanales permitieron la aglomeración de gran cantidad de personas en los centros de producción, que pueden ser considerados las primeras ciudades (Wells, 1988, p. 184).

En prueba de que la cultura no está regida por leyes biológicas, y que la «evolución» cultural hace referencia a los procesos de cambio de algo tan complejo como la sociedad humana, las trayectorias históricas no han seguido siempre las mismas pautas, y ni siquiera líneas rectas y progresivas de transformación gradual en cada una de ellas. Un buen caso histórico es el que supone la aparición del llamado «mundo clásico» y su irrupción en el mundo centroeuropeo de esas primeras ciudades, no sólo por cuanto diseña una trayectoria no lineal, sino sobre todo por cuanto demuestra ese carácter estructural de la identidad al que me vengo refiriendo.

IV. DEL MUNDO CLÁSICO A LA MODERNIDAD

1. El mundo clásico y altomedieval

En efecto: en lo que respecta a la construcción de la identidad, el llamado mundo clásico –griego y romano– parece ofrecer puntos de ruptura en una hipótesis que pretendiera la transformación gradual, hacia la individualización, de la identidad occidental. Sin embargo, sólo sirve de corroboración a un planteamiento que pretenda sostener la coherencia estructural entre control material y modo de percepción de la realidad. Debo reconocer que el mundo clásico exige una elaboración

mucho más profunda de la que un texto de estas características permite. Entre otras cosas, exigiría un análisis de las causas socioeconómicas que llevaron al surgimiento y decadencia de la sociedad griega y romana, que sólo podría hacerse a través de instrumentos analíticos y planteamientos teóricos de otro tipo que los que aquí se utilizan. Por ello, me limitaré a esbozar algunos rasgos generales que pueden considerarse estructurales en la construcción de su identidad, para comprobar cómo se mantienen las correlaciones predichas, las coherencias esperadas.

Procediendo de un pasado histórico definido por la potenciación de la autonomía de las unidades campesinas, y por tanto, del progresivo aumento de la sensación de control de la realidad por parte de una masa considerable de población, surgen las sociedades clásicas. Correlativamente a la multiplicación de funciones dentro del grupo social y a la aparición de especialistas de todo tipo, las personas comienzan a sentir la diferencia de identidades, de posiciones desde las que observar el mundo. La distancia que empieza a abrirse entre ellos conduce, asímismo, a la posibilidad de objetivar parte de la realidad, de forma que ésta llega a controlarse en una medida desconocida hasta entonces. La escritura y el empleo sofisticado de signos e instrumentos de representación de la realidad contribuyen a ello. El espacio va desacralizándose, de forma que se puede «conquistar», y el tiempo comienza a adquirir una cualidad lineal que permite planificar futuros de conquista y éxito de unos humanos que ya sienten que tienen capacidad para controlar su destino. Insisto en que esta transformación se produciría sólo entre aquellos sectores sociales en los que se deposita el control del grupo social, manteniendo la base campesina una percepción del mundo y de las cosas mucho más semejante a la de los agricultores que vimos en el capítulo anterior. No obstante, en aquellos sectores donde la división de funciones caracterice el funcionamiento social, como son los núcleos urbanos, la percepción de la identidad sería más individualizada que en los sectores rurales, obviamente. De hecho, en el mundo griego clásico surge el concepto de «democracia», en el que el individuo (varón y perteneciente sólo a determinados sectores sociales) puede contribuir individualmente a la gobernación de todo el grupo.

La reflexión sobre la realidad, la abstracción, la relación intelectual a través de signos metafóricos es congruente con este estado de cultura, o mejor, es otro de sus rasgos estructurales. La Filosofía, razonamiento sobre la razón donde los haya, ejemplo paradigmático de lo que hemos llamado representación «metafórica» de la realidad, alcanza ahora un desarrollo desconocido hasta ese momento y que habrá de perderse después, en relación directa con el colapso del mundo clásico y la desaparición de la división de funciones que implica. Se comprende así que quienes se caracterizan por este modo de relación con la realidad desarrollen altos índices de individualidad: es Aristóteles quien comienza a reflexionar y elaborar el concepto de «individuo» (que sólo se aplicará a las personas de manera generalizada a partir del siglo XVII, como vimos), demostrando que se va descubriendo la posibilidad de concebir a cada persona como instancia última de identidad social, o quien define, quizá también por primera vez, el amor como un afecto destinado a un único ser (Todorov, 1999, p. 170).

Sin embargo, semejante concepción de las personas y la realidad debió de estar limitada a casos tan escasos como los de los filósofos u otros especialistas en la relación racional con el mundo. En el resto de la población, e incluso en muchos aspectos en ellos mismos, la «individualización» nada tenía que ver con el proceso vivido a partir de la modernidad, pues aún no se concebía a la persona aislada de su

grupo social, de la familia a la que pertenecía, del segmento social que económica o políticamente le daba cobijo. Aún existían las deudas de reciprocidad parentales –naturales o creadas socialmente– y el mantenimiento en el poder exigía el pago de determinadas deudas sociales. De hecho, los griegos nunca tuvieron una palabra para el concepto de «amigo», en el sentido moderno del término, donde se hace referencia a relaciones libre y voluntariamente elegidas en función de la empatía emocional de dos o más personas. Es decir, no se concebía la particularidad emocional de la gente como nosotros la percibimos, por el simple hecho de que la identidad personal no era tan particular como en nuestra cultura. Al igual que en la mayor parte de las sociedades tradicionales donde algo parecido al término «amigo» existe, en el mundo griego la palabra *philos* se utilizaba para referirse a «cualquier persona muy próxima y querida», sin especificar si se refería a parientes o a personas vinculadas por relaciones sociales de otro tipo; es decir, para referirse «a los próximos, por oposición a los forasteros (extranjeros o enemigos potenciales)» (Giddens, 1997, p. 114).

La conciencia personal aún no era reflexiva (cfr. Weintraub, 1993, pp. 43-46). No se había alcanzado el suficiente grado de complejidad socioeconómica, de diferenciación de posiciones humanas como para que pudiera percibirse el total aislamiento entre sí. De hecho, creo que se podría afirmar que los mitos del mundo clásico indican que su identidad se debate en un conflictivo punto intermedio entre las sociedades campesinas que hemos visto y la sociedad individualizada que empezará a definirse en Europa a partir del siglo XVII. En este sentido, creo que las sociedades clásicas presentan un modo de identidad que se perderá con su colapso y no se volverá a repetir, reestructurándose la identidad en la época altomedieval, durante la que se reduce la complejidad socioeconómica de las sociedades europeas.

Como decía, los mitos de las sociedades clásicas parecen indicar que quienes los crean no pueden decidir ya claramente cuál es el ámbito que les genera más angustia, más sensación de descontrol: el humano o el no humano, avanzando así la sustitución que habrá de producirse a medida que avance la individualización. Por un lado, se empieza a temer a la naturaleza humana, en coherencia con la distinción de posiciones sociales que ahora existe dentro del grupo social. Cada persona comienza a sentirse como una posible fuente de amenaza para las demás, pero en prueba de la mezcla de percepciones, el descontrol de las emociones se sitúa en un terreno mítico, de dinámica sagrada, que sigue siendo el bosque.

Por un lado, el hábitat bárbaro se localizaba siempre más allá de los confines del mundo «civilizado», y el momento en que alcanzaran al mundo griego era imaginado como el final del mundo, como el apocalipsis (Bartra, 1996, p. 27). El mito del caos que impera fuera de los límites del espacio ordenado sigue, pues, vigente, pero a él se añade un nuevo espacio no controlado y también amenazante: aquel en el que viven los «salvajes», que a diferencia de los bárbaros, habitan entre los civilizados: en el bosque cercano, en la montaña o en las islas (*ibidem*, pp. 26-27). Cíclopes, centauros o sátiros constituyen ejemplos de los más claros y conocidos «salvajes» clásicos. Se trataba de una realidad mítica, del todo necesaria para definir la naturaleza urbana y civilizada del europeo. A juicio de R. Bartra (1996, p. 23), los antiguos griegos necesitaron enmarcar míticamente el contorno de aquello que no era la razón para poder definir ésta, y se inventaron, por eso, la figura del «salvaje»: «los hombres salvajes no cristalizaron en un solo personaje mitológico debido a una peculiaridad muy conocida de la cultura griega: la fuerte tendencia a objetivar en muy diversas realidades físicas y en seres concretos –héroes, dioses, seres sobrena-

turales– los estados espirituales y psicológicos». Para ellos, el salvaje no era el «bárbaro». La connotación de cruel sólo se asociará a este último concepto tras las guerras con los medos, siendo los «bárbaros» en principio sólo los no griegos (*ibidem*, p. 22). A diferencia de éstos, que siempre constituyeron una amenaza para la civilización griega en su conjunto, el «salvaje» era una amenaza para el individuo, pues era una condición en la que una persona, alejada de la ciudad y caída en desgracia, podía degenerar. El *«salvaje» era europeo*, y a juicio de Bartra (*ibidem*, p. 16), «la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental». Yo diría que como parte del desarrollo del individualismo.

Si se entendía por «civilizado» el «adecuado control de la corporalidad» –controlando y ritualizando los «flujos de entrada y salida del cuerpo humano, así como las posturas, ademanes, ruidos y gestos que debían acompañarlos» (*ibidem*, p. 215; cfr. también Elías, 1993)–, el salvaje representaba el descontrol, la ausencia de sujeción a las normas sociales, la libertad y la transgresión. Por eso, este mito aparecerá claramente definido en la literatura y el arte europeos a partir del siglo XII (Bartra, 1996, p. 15), donde, como veremos, se produce un punto de inflexión trascendental en el desarrollo de la individualidad y de la autorregulación social que implica.

Como hemos visto al hablar de los grupos cazadores-recolectores, las normas y reglas de comportamiento de los grupos de menor complejidad socioeconómica no son menores, ni menos estrictas que las de la sociedad moderna. Todo lo contrario: la supervivencia de esos grupos depende de que no rompan las reglas –convertidas en tabú– de alimento o de relación con cualquier aspecto de la realidad exterior. Con esto quiero decir que no fue el mundo griego o el romano el que inventó las «normas de civilidad», pero sí el que comenzó a manifestar otro tipo de rasgos en estas normas, pues de su cumplimiento ya no dependía la supervivencia, la vida o la muerte de las personas, sino su aceptación social, la capacidad de vivir sin conflicto las relaciones sociales. Es decir, a medida que aumenta la división de funciones dentro del grupo social, las personas que van situándose en posiciones individualizadas, de control del grupo social, comenzarán a producir y reproducir toda una serie de normas de comportamiento que pueden o no seguir, dependiendo de sus deseos y ambiciones, de su voluntad, en suma, de pertenecer a determinados ámbitos de relación social. La individualidad se moldeará, entre otras cosas, a través de las represiones que implique el ejercicio de unas normas que, en parte voluntariamente, se desea seguir. En consecuencia, se comienza a sentir el conjunto de las emociones reprimidas como un núcleo de identidad que también pertenece a la persona, aunque no sea conscientemente. Y creo que esto marca una diferencia esencial en la modelación psíquica de los grupos humanos.

Es decir, el despegue de complejidad socioeconómica que representa el mundo clásico hace que aumente cualitativamente el control sobre la naturaleza no humana, y de ahí que comience a representársela en mapas que prescinden de la cualidad heterogénea del espacio, según acaba de demostrar el descubrimiento de un mapa griego sobre papiro del siglo I a.C., o que empiecen a desarrollarse calendarios de gran precisión. Pero eso sólo puede suceder por la división de funciones que caracteriza a la sociedad, lo que lleva a que el mundo de las emociones, el interior de las personas, surja como contexto que genera angustia e impotencia. Ahora bien, todavía es demasiado pronto para poder objetivar las emociones, proceso sólo posible cuando la identidad se defina por la aplicación sistemática de las categorías de

la razón al sujeto de la modernidad. De ahí que el mundo clásico necesite «comprender» aún ese mundo a través de una representación mítica, que sigue situando el riesgo en el exterior de las personas, en un mundo que no se puede controlar ni dominar, peró al que cabe neutralizar a través de los ritos. Al colocar toda la amenaza humana en territorios míticos, se sigue dando prioridad a la percepción espacial de la realidad, lo que va unido a la resistencia al cambio de ese aspecto de la realidad. Obsérvese, por ejemplo, cómo el mito de las amazonas, uno de los más clásicos de la Antigüedad (Bartra, 1997, pp. 32-33), sitúa a esas mujeres poderosas, guerreras e independientes, en un espacio extraño y distinto del civilizado, representando claramente el miedo que los hombres de una sociedad sólo gobernada por hombres, que crea mitos de hombres, percibe en la individualización de las mujeres –pues éste es el modo identitario que les correspondería si, como las amazonas, llegaran a disponer del poder–. Al situarlas míticamente en un espacio que no corresponde al de la sociedad, legitima la situación social que las margina.

Según Dumont (1987, p. 39), el paso de las escuelas platónica y aristotélica a las del periodo helenístico marcó un hito importante en el desarrollo de la individualidad, pues epicúreos, cínicos y estoicos cifraban en el individuo sabio separado de lo social un ideal. De ahí que el cristianismo arraigara de manera tan profunda y generalizada, pues venía a potenciar una tendencia identitaria ya iniciada.

Además, la individualidad que potenciaba el cristianismo era quizá la única vía –o la más fácil– para transformar, poco a poco, el mundo mítico de la sociedad civil. Se trata de una individualidad incipiente en la que, como san Agustín demostrará después, los seres humanos se diferencian entre sí, pero eso no significa que sean instancias autónomas de sentido (Weintraub, 1993, p. 95). La fragilidad en que quedaría el ser humano en una sociedad con este nivel de complejidad socio-económica le lleva a considerarse diferente solamente como expresión de la divinidad. Es decir, sólo fusionándose con la fuente de sentido, con la instancia sagrada que antes se situaba fuera de uno mismo, se es capaz de sentir fuerza y potencia frente al mundo. Uno lo puede todo si es Dios quien actúa a través de él, porque quien actúa no es él, sino Dios; y, al mismo tiempo, constituye una fuente enorme de gratificación emocional, por lo que no se tiene la sensación de pérdida identitaria que el proceso de individualización implica.

El cristianismo supuso un indudable mecanismo de individualización a través de la introspección que refuerza (es necesario reconocerse para saberse en el camino de Dios) (Weintraub, 1993, pp. 94-95), por favorecer la ruptura de los lazos de parentesco (Bestard, 1998, pp. 104-105) o por establecer el cambio como vehículo de salvación y dar, de esa manera, una progresiva prioridad al tiempo como parámetro de ordenación de la realidad. Compruébese, además, cómo todos estos rasgos son coherentes con el hecho de que se transmita a través de un Libro Sagrado, es decir, a través de la escritura, la base de los sistemas metafóricos de representación de la realidad.

Pero esto significa que, a medida que la sociedad se cristianizara, las mujeres encontrarían también un vehículo de transformación identitaria, de individualización paralela a la masculina, circunstancia que los hombres trataron de evitar para mantener la dinámica gradual y sin rasgos ni precios emocionales que había caracterizado hasta entonces su propia individualización. De esta manera, las mujeres comenzaron a encarnar el lugar que la naturaleza no humana iba abandonando como *locus* de los miedos y las amenazas. San Agustín permitió sacar el mito de la naturaleza no humana y situarlo en el mundo de las ideas, lo que posibilitó objetivar

aquélla y controlarla. Pero el precio lo pagaron las mujeres que pasaron a identificarse ahora, y hasta la modernidad, con esa naturaleza (no del todo humana, salvaje y peligrosa, fuente de tentación), frente a la naturaleza verdaderamente humana (civilizada y ordenada) con que los hombres eligieron identificarse.

Con el colapso de las instituciones y la estructura de organización sociopolítica del mundo clásico, el paso de la capital del Imperio a Constantinopla en el 330 a.D. y el triunfo de la cosmovisión judeocristiana que fue expandiéndose en Europa, llegamos a un momento en que los precoces síntomas de individualidad se diluyen de nuevo en una estructura básicamente campesina que, a diferencia del modo tributario germánico, establece posiciones de poder no vinculadas a relaciones de parentesco. La trayectoria sigue la iniciada para todo el mundo campesino europeo –sólo en cuyos márgenes se habían desarrollado las formas del mundo clásico–, en el sentido de potenciar la capacidad productora y la autonomía de las unidades campesinas, lo cual conduce, lenta y gradualmente, a una progresiva sensación de control y capacidad de supervivencia frente a los riesgos de la naturaleza. Sin embargo, hasta que la división de funciones no alcance de nuevo un determinado nivel, es decir, hasta que no comience a producirse la condensación de grupos campesinos en núcleos urbanos, la especialización del trabajo y la diferenciación de posiciones sociales no será posible. Por eso será en esos núcleos, como antes decía, donde se producirá el proceso de individualización: la conciencia de ser algo particular y distinto de los demás surge entre aquellas personas que realizan actividades distintas y que exigen una cierta iniciativa personal; en aquellas donde se concreta la división de funciones y la especialización del trabajo; en aquellas que posibilitan, gracias a las distintas actividades que realizan, la acumulación, gestión e intercambio de los excedentes extraídos de las unidades campesinas mediante tributo.

El Imperio romano había extendido las fronteras de su territorio hasta el Rin y el Danubio, generando un fluido comercio de sus productos en las tierras ocupadas. Por ello, tras su retirada en el siglo III, debido a las cada vez más frecuentes incursiones y ataques germánicos (Wells, 1988, p. 168), los núcleos de población centroeuropea seguían deseando los artículos lujosos mediterráneos, lo que generó, a juicio de Wells (*ibidem*, p. 184), todo un gran esfuerzo organizativo para producir mercancías que poder intercambiar con esos sofisticados productos. En su opinión, «éste fue el proceso esencial detrás del desarrollo de las villas y ciudades de la primera y segunda Edad del Hierro y, después del periodo romano, de los inicios de la Edad Media» (*ibidem*). Es decir, Europa no era una sociedad urbana hasta la llegada de los romanos, hacia la mitad del último siglo antes del cambio de Era. Los *oppida* o centros comerciales amurallados de la Edad del Hierro, eran excepcionales, habitando la mayor parte de la población en granjas, aldeas y pequeños pueblitos (*ibidem*, p. 129), lo que mantenía el carácter tendente a la autonomía y suficiencia de las unidades campesinas. El proceso de transformación conducirá a conformar lo que conocemos como sociedad feudal, en la que las obligaciones mutuas que establece la relación de vasallaje no están contenidas ya en los marcos parentales.

Aunque algunas ciudades romanas sobrevivieron como asentamientos germánicos, puede decirse que, en general, la población que habitaba en ellas declinó (con un máximo de unas doscientas personas), disminuyendo la extensión y el grado de sus actividades comerciales y económicas y dando de nuevo prioridad a actividades agrícolas y ganaderas (Wells, 1988, p. 175). Sin embargo, ni la producción artesanal ni el comercio desaparecieron, llegando a incentivarse de nuevo en los siglos VI, VII y VIII, en que aparecieron ciudades comerciales con el fin primordial de aumen-

tar la eficacia del comercio. Mercaderes de diferentes regiones podían llevar sus mercancías a esos puntos para intercambiarlas entre ellos, lo que fue favoreciendo el desarrollo productivo de las ciudades, que al final, se convirtieron también en centros de producción (*ibidem*, p. 179).

De cualquier modo, el núcleo de identidad básico en la sociedad europea de este momento siguió siendo el grupo, dentro del cual irían surgiendo poco a poco, y en virtud de este lento proceso comercial y minero, distintas posiciones sociales. A su vez, el cristianismo ayudaría a unificar y definir la tendencia individualizadora en todo el territorio europeo. Ariès (1999, p. 500) señalaba, como hemos visto, que hasta el siglo XI, la muerte, como la vida, no era un acto solamente individual. El individuo no había aparecido aún como núcleo de identidad.

2. Siglos XII-XV: el inicio de la burguesía y de la desmitificación del mundo

Sin embargo, el despegue económico y demográfico que experimentaron los núcleos urbanos en los siglos XI-XII habrá de transformar la percepción de la vida y de la muerte. El aumento de la diversificación artesanal y de la explotación de materias primas permitió a determinados sectores sociales, habitantes de esos núcleos urbanos o *burgos*, comenzar a tener la posibilidad de obtener beneficios personales suficientes, no sujetos a leyes de reciprocidad, como para diferenciarse y ser perceptibles socialmente. El término de «burgenses» o «burgueses» aparece por primera vez citado en un texto de 1007 para hacer alusión a esas personas que residen en centros urbanos, se dedican al comercio o la artesanía y se distinguen «por la necesidad que poco a poco se va imponiendo de que su comportamiento y formas de vida tengan que adaptarse a la índole peculiar de esas actividades» (García de Valdeavellano, 1975, p. 27). Estas personas no constituyen aún un estamento social diferenciado, ni mucho menos una clase social, como sucederá a partir de finales del siglo XVIII, en que se produce el paso de la sociedad estamental a la de clases, donde la burguesía constituye un segmento social claramente definido (*ibidem*, p. 24). De hecho, en el siglo XI, los llamados «burgueses» no revestían un grado de especialización que les exigiera abandonar sus tareas agrícolas o guerreras, y su sometimiento y obligaciones con el señor feudal eran las mismas que las de cualquier campesino (*ibidem*, p. 28).

Pero aun en estos primeros comienzos, la burguesía implica siempre un cierto desarrollo de la individualidad. Los burgueses son personas que siempre desarrollan, aunque sea en la mínima medida de estos comienzos, una identidad basada en la diferencia con los demás, disminuyendo así en alguna medida el esfuerzo por enfatizar las semejanzas con el resto del grupo social. A pesar de que la individualización que definía esos momentos debió de ser tan reducida como el propio nivel de división dentro del grupo social, y de que la identificación con el grupo debía de prevalecer aún claramente sobre las diferencias individuales, el propio hecho de dedicarse a la actividad comercial buscando un enriquecimiento personal ya implicaba una percepción particular de la realidad. Supone, por un lado, el desarrollo de la capacidad de desear algo distinto de lo que se tiene, y esto exige una percepción del tiempo que dé cabida a un futuro diferente del presente, es decir, a un sentido lineal y no cíclico o recurrente del tiempo. Además, supone el inicio de una valoración positiva de los cambios, y la confianza en que el destino personal no depende tanto de los dioses como de la propia iniciativa humana.

La aparición de la burguesía y el grado de control de las circunstancias materiales de vida que implica tuvo que exigir, de acuerdo con los términos de mi proposición, toda una serie de transformaciones en el modo de percibir y representar la realidad. Y como todos sabemos, así debió de ser, a juzgar por los numerosos signos de «crisis de identidad» que se manifestaron en este momento.

En efecto, para empezar, el mundo mítico se transformó. La visión judeocristiana que había expandido el cristianismo por todo nuestro territorio, había conseguido desdoblar la lectura mítica de la naturaleza. Por un lado, aparte de la lectura simbólica que se iba dando a las mujeres, hasta fines de la Edad Media, el bosque, la naturaleza no humana visible y cercana, la «silva forestis», siguió siendo un contexto misterioso y amenazante (Le Goff, 1994, p. 31), regido aún por una lógica esencialmente mítica. Recuérdese no sólo a personajes como Robin Hood, sino a todo ese elenco variado y fantástico de elfos, duendes y hadas que la literatura medieval situaba en el bosque. Entrando en el bosque, se salía de la sociedad. Es decir, aún entonces, los espacios que no se habitaban no se sabían ordenar, pertenecían a un orden distinto del humano, por lo que eran habitados por seres distintos. De ahí que sólo se atrevieran a vivir en ellos quienes rechazaran el propio orden social –marginados de todo tipo, perseguidos por la justicia, rebeldes en general– y sólo los atravesaran aquellas personas que por haber desarrollado un cierto grado de individualización dotaran de una correspondiente menor connotación emocional al espacio –como los caballeros, los comerciantes, y en general, más los hombres que las mujeres.

A ello añade la tradición católica el mito semita, en el que, coherentemente con el lugar donde se generó, consideraba al desierto (la naturaleza que rodeaba a ese pueblo) como el lugar de riesgo, de posible caos, de completa falta de control humano. Ese desierto como *locus* de las más importantes angustias se importa a Europa como parte de la cosmovisión cristiana, pero al no consistir ya en un lugar real, con el que se interactúa y que rodea el hábitat humano, pasa a convertirse en espacio mítico por excelencia, en reducto de realidad paralela a la del presente donde proyectar todos los miedos y ansiedades que abaten al ser humano de ese momento. En efecto, el desierto se convierte en el símbolo que representa el espacio de batalla interior entre el bien y el mal, las dos categorías morales en que el catolicismo clasifica las acciones. Como decía Bartra (1996, p. 77), en el desierto tenían cabida «el abismo y el paraíso, (...) los demonios y (...) la esperanza». Con el desierto, se produce otro cambio de enorme importancia, pues, como veíamos antes, el mito pasa a localizarse en un mundo que no existe ya en el territorio circundante, sino en el mundo de las ideas, y aunque aún se compaginarán ambos, el primero se irá reduciendo a medida que el control del orden social sobre el natural avance. Pero además, el desierto representa aún algo más en la Edad Media: la posibilidad de existencia de otro temor que empieza a concebirse por primera vez, y que aún resulta tan poderoso y amenazante que sólo cabe situarlo en realidades paralelas: el miedo a la soledad.

La sociedad medieval estaba constituida aún por personas fuertemente vinculadas entre sí debido a la escasa diferenciación de funciones y a la amenaza generalizada que se percibía del mundo exterior. La identidad era marcadamente relacional, por lo que no podía admitirse un espacio de soledad para el individuo: el solitario sólo podía ser loco o salvaje; tan cercano a dios que perdía el contacto con los humanos o tan lejano que se convertía en un ser bestial (Bartra, 1996, p. 166). A juicio de R. Bartra (*ibidem*, pp. 166 y 173), el «mito del salvaje» representa a ese *individuo* que aún no podía nombrarse, ni existir, y es ese rasgo el que conducirá a

la idealización del «hombre salvaje» en obras como las de Rousseau, cuando el Renacimiento comience a legitimar la soledad como parte del modo de vida que corresponde a la individualización. Pero lo que me interesa destacar es que la soledad comienza a pensarse, a concebirse, como posibilidad de estar en el mundo, de identidad, a partir del siglo XII. Recordemos cómo el proceso de individualización estudiado por Dumont (1987) en el caso asiático de la India exigía la salida del mundo social, dadas las fortísimas constricciones sociales de éste. En un contexto del todo diferente, algo así parece suceder en algunos casos en la Europa del siglo XI-XII: se da una contradicción entre unas formas dominantes de identidad colectiva, por un lado, y el surgimiento de diferencias socioeconómicas suficientes como para que pueda empezar a atisbarse (siquiera en el campo del mito) una identidad más individualizada, por otro. De hecho, no sólo vivían los locos y los «fuera de la ley» en los bosques, sino también los eremitas y los anacoretas (transposición de los bíblicos solitarios del desierto), aquellos que pensaban que su realización personal pasaba por el aislamiento social y por la renuncia generalizada a la vida que el desierto ejemplificaba.

Pero si la individualidad empieza a concebirse, deben encontrarse transformaciones estructuralmente coherentes en la percepción de la realidad, construida a través de los parámetros tiempo y espacio.

En efecto, resulta esencial, para comprender el mundo en el que ahora nos movemos, la modificación del diseño espacial del mundo –tanto mítico como material– que tuvo lugar a partir de este momento. Por un lado, cambia la *geografía del mito*, que de representarse a través de las naturalezas planas de Cielo e Infierno, que encarnaban el reino del bien y del mal y donde la naturaleza había sido despojada de sus rasgos materiales de vida (quizá debido a la ausencia de ellos en el desierto o naturaleza no humana que rodeaba a los semitas), pasa a estar integrada por una división tripartita, en exacto correlato con la nueva división social que da cabida a la burguesía: el Purgatorio se consolida en el mito católico entre 1150 y 1250 a.D. (Le Goff, 1981, p. 14), aunque sólo a mediados del siglo XVII (en justa correspondencia con el surgimiento del «individuo»), la palabra «purgatorio» se volvió habitual y entró a registrarse en los testamentos (Ariès, 1999, p. 133). El Purgatorio individualiza las trayectorias personales en el espacio mítico, además de exigir una «cartografía» de éste (Le Goff, 1981, p. 264). No resultará sorprendente ahora saber que es en 1215 cuando el Cuarto Concilio de Letrán hace obligatoria la confesión auricular al menos una vez al año para todos los cristianos, es decir, la práctica de la introspección, el examen de conciencia, limitado hasta entonces a los clérigos y monjes (*ibidem*, p. 248), lo que va modelando la conciencia de una diferencia entre nuestro interior y el interior de los demás. Los pecados han de ser reconocidos para poder ser valorados, clasificados y castigados con justicia en el más allá. La individualización que empieza a vislumbrarse en la sociedad se traspone, paralela y coherentemente, a una percepción mítica aún de enorme fuerza. Como parte de esta nueva remodelación del mito, cuyo objetivo es siempre, recordémoslo, legitimar el presente social, aparece la idea del Juicio Final también en el siglo XII (Ariés, 1999, p. 91). Y la trascendencia del Purgatorio respecto de la hora última del juicio es fundamental, porque, a diferencia del Cielo y el Infierno, el Purgatorio es un espacio donde los vivos pueden intervenir a favor de los muertos (Le Goff, 1981, p. 14). De hecho, la Virgen y san Juan comienzan a tomar importancia en este momento como mediadores ante dios en el Juicio Final, dándoseles tanta importancia como al ángel pesador de almas desde el siglo XIII (Ariès, 1999, p. 92).

¿Cuándo comienza esta tendencia? Según Ph. Ariès (*ibidem*, p. 132), a partir del siglo VI comienza a vislumbrarse en los textos visigodos la duda de la Salvación, es decir, el temor a que dios no se apiade de su pueblo y le abandone a Satán: obsérvese la diferencia que introduce este mito con la confianza sin quiebra que los grupos que no tienen ningún dominio sobre los efectos de los fenómenos de la naturaleza (como los cazadores-recolectores o los horticultores) depositan en la protección sagrada, representada por la naturaleza. Cuando comienza a desarrollarse un cierto nivel de control material sobre la realidad, comienza a manifestarse una «independencia» paralela de los seres humanos respecto de la divinidad, concibiendo la posibilidad de coactuar con ella en la modelación de su destino. De hecho, se inventaron varias soluciones intermedias de coparticipación humana en el destino divino –como la de que las plegarias de los vivos pudieran suspender las penas del Infierno los domingos– (*ibidem*, p. 133), antes de concebir la fórmula del Purgatorio, que vendría a legitimar la existencia de la incipiente burguesía siglos después. El Purgatorio representa la posibilidad de los vivos de determinar el destino final de los muertos: es decir, la concepción de que los seres humanos tienen en su mano la capacidad de alterar su destino, de manejarlo *sin depender* ya en su totalidad *de una instancia sagrada* de deseos insondables y capacidades infinitas. El grupo humano empieza a tener sensación de control sobre su propio destino, que, paralelamente, comienza a individualizarse en prueba del efecto diferenciador de la acción individual.

Siguiendo los términos estructurales de mi propuesta, a medida que avanzara esa individualización, debería desarrollarse también el modo metafórico de representación de la realidad, ejemplificado básicamente a través de la escritura. Y así parece haber sucedido, porque la individualización no sólo avanza entre los laicos comerciantes, capaces de manejar con habilidad cálculos y mediciones, sino, sobre todo, en los medios monásticos, únicos entrenados en la alfabetización y, por tanto, avanzadilla de esta incipiente individualización. Dice Ariès (1999, p. 138) que fue en los claustros donde se desarrolló a partir de los siglos VIII-IX el sentimiento, «todavía desconocido para la masa de los laicos, de incertidumbre y de angustia frente a la muerte, o más bien al más allá», es decir, fue en los monasterios donde se inició (puede parecer que paradójicamente, pero muy coherentemente desde el punto de vista de las pautas estructurales de construcción de la identidad), la desconfianza en que la instancia sagrada garantiza la salvación, la supervivencia más allá del tiempo concebible. Como hemos visto, el mecanismo a través del cual el mito adquiere sentido es la práctica de los ritos, pues con ellos se reconoce constantemente el sometimiento a la superioridad divina, y a través de ello, se confía en su favor. Pues bien, sigue diciendo Ariès (*ibidem*) que en los claustros se ingresaba «para escapar a la condenación eterna, y también –porque no era ésa la función primitiva de los monjes o de los eremitas– por eso se celebraba allí la misa, la mayor cantidad de misas posible», que como sabemos es el *rito* católico por excelencia, y por tanto, el único instrumento que la gente del momento era capaz de utilizar para neutralizar la angustia que le empieza a procurar su incipiente independencia de dios.

Hacia finales del siglo XI, aparecen con nitidez dos actitudes ante la muerte en el mundo medieval (*ibidem*, pp. 139 y 502): por un lado, la tradicional de la gran masa de los laicos, fieles a la idea de un *phylum* continuo de vivos y muertos, unidos tanto en la tierra como en la eternidad que mantienen la actitud de épocas anteriores; y por otro, la nueva idea que se impone en las abadías o las catedrales, entre monjes y sacerdotes, que sienten angustia ante el fin de la vida y dudas respecto

de la propia salvación, atestiguando «una psicología nueva, más individualista» y un desplazamiento del sentido del destino al del individuo. Estos rasgos habrán de generalizarse, no obstante, desde el siglo XIII a la totalidad de los laicos, lo que conlleva cambios sociales en la relación con la muerte, tales como la aparición del velatorio y el duelo (*ibidem*). De esta manera, desde el siglo XII al XVII, la muerte representa, sobre todo, una ocasión para celebrar misas, que intentan conjurar los riesgos de condena a que dios puede destinar el alma del difunto. Las últimas voluntades preveían el número de misas que debían celebrarse en los días próximos al deceso, siendo «mil (...) el número habitual» (*ibidem*, p. 150). Es decir: la muerte comienza a suscitar terror, un sentimiento que no generaba hasta ese momento, en que la muerte formaba parte del orden de la naturaleza, al que se aceptaba como parte de una voluntad sagrada que no se era capaz de comprender, pero a la que, por otro lado, había que agradecer la vida (cfr. Ariès, 1982, p. 32). Hasta entonces, el orden social estaba determinado por el orden –incomprensible, no racional sino emocional– de la naturaleza. Sin embargo, la aparición de la burguesía nos indica el inicio de la individualización, y ésta de la capacidad de control de algunos fenómenos de la realidad, y ésta del inicio de la percepción de que quizá, sólo quizás aún, cabía subsumir el orden natural dentro del social, y entender el primero conforme a las pautas establecidas en el segundo, y no al revés. Y desde esta nueva perspectiva, la muerte no se «entiende».

Puede parecer paradójico que este nuevo modo de percibir el orden de la realidad se geste inicialmente en los monasterios y conventos, ya que éstos son los dominios expresamente regidos por el mito. De acuerdo al esquema de los rasgos estructurales que, a mi juicio, rigen la construcción de la identidad, la percepción mítica de la realidad se debería acompañar de su representación metonímica y de una identidad relacional, no individualizada, de los miembros del grupo social. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que la mayoría de la población, la gran masa de campesinos, vivían en un mundo así, y que separarse de ese mundo para acceder a los conventos suponía romper ya los vínculos relacionales y sociales propios del grupo al que se pertenecía. Esta «descolectivización» –que conducía, es cierto, a una colectivización de menor nivel– debía acompañarse, por ello, del recurso de representación que permite interponer una distancia con la realidad, que permite romper la fusión emocional con ella y comenzar a pensarla: la escritura. Por eso, los conventos y monasterios han sido los lugares en los que primero se desarrolló el pensamiento, y los refugios –casi los únicos refugios– que encontraban las mujeres que querían escapar a los rígidos deberes de dependencia y sumisión a los que les condenaba su «identidad de género» (Muñoz, 1999, p. 80). Los conventos suponían la posibilidad de caminar a la individualización en tanto que rompían las constrictivas relaciones sociales del mundo laico, por lo que resulta coherente con el uso de la escritura y del pensamiento «abstracto». El punto de desajuste que nosotros podamos percibir deviene de la contradicción implícita en los términos de su desarrollo, que llega a invertir los valores cuando el proceso de individualización se generaliza a todas las capas sociales, como sucede en la sociedad moderna. A partir de aquí, los conventos representan un modo de vida y de identidad menos individualizado que el laico social donde se insertan, donde la alfabetización se ha generalizado ya a todos los miembros del grupo social.

Debe tenerse en cuenta, además, que la Iglesia, precisamente porque comenzó a utilizar estos modos de representación del mundo, comenzó a tener poder sobre él (o viceversa), de forma que se fue instaurando como una institución de tanto o

mayor poder como las civiles que regían la sociedad. Uno de los instrumentos que la Iglesia utilizó para intervenir en el juego del poder político fue la instauración del matrimonio como uno de los siete sacramentos a mediados, también, del siglo XII (Duby, 1995, p. 20), lo que le permitió atar y desatar a voluntad, basándose en distintos argumentos, alianzas y acuerdos entre familias aristocráticas y reales, el tiempo que constituía un instrumento más de control de la individualización femenina.

En efecto, el siglo XII es un siglo conmocionado en su identidad, porque la aparición de los primeros signos de individualidad representados en la burguesía van a implicar otros «riesgos» de individualización general en la sociedad: los que pueden afectar a las mujeres, tan miembros de la sociedad como los hombres, pero a las que éstos, acostumbrados a las ventajas que acarreaba la «especialización» en cuidados y afectos que ellas habían tenido en los grupos campesinos previos, preferían ahora mantener en su función dependiente y reproductora. Resulta comprensible, por ello, que el culto a la Virgen María comenzara también en el siglo XII (Rougemont, 1997, p. 116), idealizando a una mujer que debe ser modelo para todas las mujeres y que se define, precisamente, por la falta de deseos propios (empezando por el sexual, sin el cual pudo concebir a su hijo), y realizándose plenamente como madre y esposa. Es decir, a partir del siglo XII, cuando el individualismo comienza a desarrollar sus primeros rasgos visibles en el conjunto de la sociedad (y no sólo en el grupo dirigente), se inventan mecanismos para idealizar la falta de individualización en la mujer, potenciándola en el hombre, de manera muy poco inocente. De hecho, a la mujer sólo se le permite el acceso a los modos de representación metafóricos (a la escritura) que llevan aparejados una nueva percepción más individualizada de ella misma si se aísla de la sociedad, recluyéndose en conventos. Como hemos visto, ése es el refugio que buscan para escapar a una sociedad donde no pueden desarrollar otras funciones que las que las hacen dependientes de los hombres. Sin embargo, muy otro es el caso de éstos últimos, para quienes empiezan a desarrollarse las primeras instituciones civiles de entrenamiento en el nuevo orden de racionalidad: las universidades, que aparecen entre el siglo XII y el siglo XV para generar expertos en gobierno, medicina, teología o leyes (Verger, 1999). Quien en ellas se entrenara acabaría por desarrollar una percepción más individualizada de sí mismo y de mayor control material de la realidad. Al mismo tiempo, sólo existiría el deseo de educarse en ellas en personas cuyo grado de individualización cumpliera unos mínimos. Quizá había mujeres que los cumplían, pero habrían tenido que pagar un precio social –de marginación, pues contravenían su función tradicional de género– que no había que pagar en el mundo menos individualizado –y sin posibilidad de acceso al poder– de los conventos. Por ello, aunque hubo alguna excepción, la norma indicaba que esas primeras universidades eran ámbitos de educación exclusivamente masculina (Schiebinger, 1989, pp. 13-14).

Rougemont (1997, p. 129) relaciona el culto a la mujer idealizada con la aparición del amor cortés y la pasión en el siglo XII, como parte de toda una «revolución de la psique occidental», en la que incluye, como parte fundamental, la herejía cátara. No vamos a entrar tampoco ahora en cuestiones que quedan fuera del alcance de este texto, pero parece cierto que es en este momento cuando se inicia toda una crisis de formulación de las creencias dentro del cristianismo y al tiempo, el desarrollo de textos como el *roman* de Tristán e Isolda, donde aparece un héroe en busca siempre de un destino inalcanzable, representado por una mujer (que si fuera alcanzada, dejaría de estar idealizada). La base de formulación del mito implica, por un lado, el individualismo de un hombre que se diferencia de los demás,

siendo un héroe por ello, que se atreve a discurrir por espacios que desconoce (cambiando con ello la relación con el espacio) y que tiene confianza en poder alcanzar algo que no posee ni ha poseído antes (lo que implica un cambio en la relación con el tiempo, que se abre a un futuro desconocido y una percepción de que su fuerza humana puede resultar suficiente para hacerle llegar a su destino).

Relacionado también con la aparición del mito provenzal del amor cortés, aparece la transformación del mito popular del «hombre salvaje», cuyo comportamiento se define de otra manera a partir del siglo XII (Bartra, 1996, p. 146): por un lado, sus estados de ánimo están *determinados por el futuro, no por el presente*, de forma que, por ejemplo, se ríe cuando hace mal tiempo, pues sabe que después habrá de salir el sol. El salvaje «vive con anticipación», fijando un «modelo moral» que «se expandió conjuntamente con la doctrina provenzal del amor» (*ibidem*, pp. 148-149). Para Bartra (*ibidem*, p. 216), el mito del salvaje comienza a representar, a partir del siglo XII, tres componentes esenciales de la constitución de la identidad occidental: 1) la separación entre naturaleza y cultura, y la consecuente noción de «civilidad» frente a salvajismo; 2) «la delimitación del amor como fuerza interior, estrechamente asociada a la *individuación erótica*»; y 3) «la *secularización* de los sentimientos de culpa y vergüenza, y la consiguiente autonomía de la idea de felicidad, con respecto a los ámbitos de lo sagrado». El interior de uno mismo empieza a tomar forma como instancia de realidad, como lugar donde se genera fuerza para la acción y deseos para el cambio. Y si la sociedad cambia en este sentido, aparece el mito que legitima el cambio. O quizás deba decirse: cuando la sociedad intuye el cambio, inventa el mito que ha de legitimar su concreción histórica.

El siglo XII es, en fin, un siglo apasionante, en el que se advierte con claridad cómo no es posible explicar un cambio social sin tener en cuenta que ese cambio no es otra cosa que el conjunto de transformaciones de las relaciones de los individuos que componen esa sociedad, y en consecuencia, la transformación de la modelación psíquica de esas personas.

Pero aún se advierten otros cambios que reflejan el inicio de la individualidad, con todas las implicaciones estructurales a las que va asociada esta nueva forma de identidad. Habíamos dicho que las personas que representaban el poder hasta este momento debían tener una conciencia bastante más individualizada que los grupos campesinos que constituían la masa social. La expansión por el espacio debió de producirse, pues, a medida que surgían posiciones de poder más jerarquizadas –más individualizadas–. Pero no es probable que la conciencia del pueblo campesino cambiara con esas expansiones. En este sentido, el cambio esencial del siglo XII es que las funciones sociales ya son suficientemente diversificadas como para que determinados sectores –los burgueses– comiencen a percibir también el mundo de otra manera, de una manera en la que íntimamente comienzan a confiar en que ellos pueden influir y determinar el destino, tanto el de los muertos –como hemos visto–; como el suyo propio. La manera menos traumática de transformar la percepción generalizada del espacio en el nuevo grupo social del siglo XII puede haber consistido en la progresiva ampliación del espacio mítico, para dar cabida en él a los espacios de «otros», a los previamente considerados espacios de «caos». Hemos visto que la Iglesia va convirtiéndose en un poder político, coherentemente con el desarrollo de la individualidad y sensación de control de la realidad que van asociadas a su capacidad de introspección (potenciada por la confesión y la necesidad de conocer y redimir los pecados para escapar de la condenación final), y coherente uso de la escritura como modo de representación de la realidad. Ahora bien, tam-

bién hemos visto que la Iglesia es, por definición, el dominio institucional del mundo mítico, del mundo que rige la muerte. En consecuencia, si queremos explicar uno de los factores más importantes en la transformación de la percepción del espacio –y por tanto de la identidad– del mundo occidental, habremos de analizar cómo consigue aunar la Iglesia su dominio mítico con la desacralización del espacio.

Creo que puede atribuirse a este proceso de cambio dos estrategias de reordenación espacial vividas en la cristiandad del siglo XII:

1) Por un lado, se desarrollaron mecanismos para legitimar la expansión geográfica del espacio mítico. Es el caso de la primera gran expansión de la cristiandad en el mundo occidental y el desarrollo de las primeras cartografías, a través de las Cruzadas, las misiones y las rutas comerciales (Le Goff, 1981).
2) Por otro, se produce el inicio de las peregrinaciones de época medieval, un fenómeno de enorme trascendencia por su aportación a la transformación del concepto de espacio en Europa. Creo, incluso, que podrían calificarse de *heterotopías,* de acuerdo a la definición de Foucault (1986), quien llamó espacios *heterópicos* a aquellos cuyo orden lógico puede superponerse o hacerse adyacentes al orden social (como el de los cementerios).

A partir de, entre otros, ambos mecanismos, los espacios míticos en que vivía la población europea comenzaron a ampliarse, de forma que, dentro de la órbita de percepción y actuación material del grupo social con una cosmovisión mítica judeocristiana, empezaron a contemplarse espacios ajenos al propio. Veamos ambas estrategias con un poco de detenimiento (desarrolladas también en Hernando, 1999c).

1) Entre 1150 y 1300 a.D. (coincidiendo, como se ve, con el rediseño de la geografía mítica y la aparición del Purgatorio), la cristiandad dio comienzo a una vasta operación cartográfica, a través de las *rutas de las cruzadas, misioneras y mercantiles* (Le Goff, 1981, pp. 13 y 264).

El inicio de las rutas mercantiles será llevado a cabo por «burgueses», que irán expandiendo sus rutas desde el siglo XI hasta permitir que un Marco Polo (1254-1324) alcance, en el siglo XIII, los confines inimaginados del mundo. Los burgueses, como hemos visto, eran el paradigma del inicio de la individualización: gente consciente de deseos propios y que tiene confianza en sus capacidades para darles satisfacción. Ello se traduce en el inicio de un sentido lineal del tiempo, con un futuro distinto del presente, y en una concepción no emocional, no mítica, no metonímica del espacio, que empieza a homogenizar sus rasgos, lo que le resta carácter amenazante. El ser humano ya no es tan impotente frente a la naturaleza, lo que quiere decir que el miedo al cambio se pierde y la confianza en que se sobrevivirá en cualquier circunstancia comienza a abrirse paso, aunque al principio sólo sea en seres excepcionales y adelantados a su tiempo como Marco Polo.

Pero la expansión demográfica que afecta a un sector mayor de población, la más generalizada y socialmente sancionada, utiliza un argumento derivado de la percepción mítica que para ellos es dominante: se trata de las Cruzadas, las guerras de religión, pretendidos intentos de ampliar el espacio mítico donde lo sagrado se manifiesta y habita el pueblo elegido. Se legitima así el desarrollo de un modo de representación distinta, explorando espacios desconocidos, definiendo límites, incluyendo a «otros» en un espacio que empieza a representarse a través de mapas. El

espacio comienza a ser una dimensión computable, un parámetro de ordenación de una realidad con la que no es necesario estar conectado emocionalmente; de hecho, un espacio en el que la divinidad no se había revelado, sino al que los seres humanos llevan la divinidad –pues les llevan su propio orden social–. La instancia sagrada empieza a despegarse de la naturaleza que la representaba en el momento en que se empiezan a utilizar signos metafóricos de representación. Ahora, en virtud de esos signos, lo sagrado comienza a encontrar su *locus* en el mundo de las ideas, aislándose el mundo mítico de los espacios concretos. A partir de ahora, el mundo de los mitos y lo sagrado pertenece al ámbito social, y no natural, y por tanto, cualquier espacio natural es susceptible de ser ordenado por la divinidad si la sociedad regida por ese privilegiado orden divino lo incluye dentro de su ámbito de poder, absorbiéndolo políticamente. De esta manera se comienza a justificar la expansión territorial del poder de la Iglesia que, en virtud, además, de su poder material real, tiene la capacidad de conquistar territorios hasta entonces regidos por otro orden social.

De cualquier forma, como ahora el dominio del mito pasa a ser el mundo de las ideas, la población puede desplazarse sin sentirse perdida ni desorientada, porque siempre seguirá protegida por la instancia sagrada de su mito. Así puede entenderse la sensación de orientación de los «misioneros», que bajo el pretendido intento de extender la protección divina a otros grupos humanos, en realidad extienden, como las cruzadas, el propio orden social sobre otros grupos humanos. Recuérdese además, a este respecto, el cambio que esta nueva concepción supone con respecto a la percepción mítica de muchos grupos cazadores–recolectores u horticultores que apenas poseen dominio sobre los fenómenos naturales: para ellos, la naturaleza venía representada por la homogeneidad de espíritu (humano siempre) y la diversidad de formas (humanas, animales, de muertos...) (Viveiros de Castro, 1996; Leenhardt, 1997). Para una sociedad donde empieza a definirse la individualización en función del mayor control material sobre la realidad, la naturaleza humana está integrada por una unidad de formas (todos los cuerpos de nuestra especie son semejantes), pero una diversidad de espíritus (de forma que los realmente humanos sólo son los que definen la categoría, siendo necesario «convertir» a los demás, transformar su espíritu, para que puedan acceder al nivel máximo y real de «humanidad»). Pues bien, es en el siglo XII, coherentemente, cuando la manifestación de esta percepción de la vida y la naturaleza ha alcanzado una consolidación tal que llega a convertirse en «programa político», en justificación pública de la ampliación del dominio del poder de un grupo social.

Resulta interesante el hecho de que la orden de los Templarios, creada en 1119 para defender la tierra conquistada en las Cruzadas, fuera destinada después en la Península Ibérica a la defensa de los territorios fronterizos y a proteger nuestra más importante vía de peregrinación, el Camino de Santiago, pues la lógica de ambos procesos (las Cruzadas y las peregrinaciones) contaban con una estructura de percepción común.

2) En efecto: en prueba de la importancia como referencia de orientación que tiene el espacio, basta con analizar la utilización de los espacios míticos en los momentos históricos de crisis identitaria. Uno de estos momentos, quizá el primero con esta consistencia, se produjo, como vamos viendo, en el siglo XII, coincidiendo con el surgimiento de las primeras *peregrinaciones*.

El espacio de peregrinación, como ya señalara Víctor Turner (1974) en un brillante análisis, es un espacio asocial, que rompe la lógica y vínculos geográficos a los

que los miembros de un grupo social están habituados. Su enorme potencial consolador deviene del hecho de que constituye un espacio mítico, regido por la lógica de la divinidad, por la de la interiorización emocional, por la conexión progresiva con una instancia sagrada generadora de sentido. Los espacios de peregrinación se han activado siempre en momentos de crisis de identidad, porque el mecanismo de orientación mítico, que se construye a través del espacio y no del tiempo, es mucho más consolador emocionalmente que el científico, propio de nuestra sociedad.

Los peregrinos «se encuentran a sí mismos», o ésa es, al menos, la aspiración que se persigue. Son viajes hacia la propia identidad. De hecho, los centros de peregrinación suelen situarse en la periferia de los principales centros administrativos del Estado o la Iglesia, y la estructura temporal del proceso de peregrinación, comenzando en un lugar familiar, yendo hasta un lugar lejano y volviendo al lugar familiar, teóricamente cambiado, es relacionado por Turner (*ibidem*) con los *ritos de paso* descritos por el etnógrafo belga Van Gennep.

Van Gennep (1986) demostró que muchos tipos de rituales, sobre todo los ritos de iniciación, tienen tres estadios distinguibles de distinta duración dentro y entre las culturas, que él describió como 1) separación, 2) margen o limen y 3) reagregación. Él había notado que los rituales de paso se realizan en sociedades de todo tipo de niveles de complejidad, cuando los individuos o los grupos están a punto de sufrir un cambio de estado o *status*. Van Gennep, sigue contando Turner (1974), prestó particular atención a la correlación entre movimiento de *status* y cambio de posición espacial. El hecho mismo de la separación del espacio conocido tiene en muchas culturas aspectos cognitivos muy variados, pero, básicamente, «el proceso y estado de liminalidad representa a la vez la negación de muchos, aunque no todos, los rasgos de la estructura social preliminal y una afirmación de otro orden de cosas y relaciones». Un centro de peregrinación, en este sentido, representa también un umbral, un lugar y un momento «dentro y fuera del tiempo» y el sujeto que a él acude espera tener allí una experiencia directa del orden sagrado (*ibidem*, pp. 195-197). Es decir, quien se desplaza por caminos de peregrinación nunca se pierde, porque la orientación siempre es mítica, el sentido lo tiene el propio camino, la connotación emocional de ese lugar es tan grande como la de la naturaleza no humana para un cazador-recolector. Mientras se está en el camino se está protegido por la divinidad, se pertenece a su orden. Por eso creo que la peregrinación puede considerarse una heterotopía en el sentido de Foucault. Y por eso, las peregrinaciones permitieron explorar espacios desconocidos a los primeros habitantes de una sociedad que, por empezar a fragmentarse, comenzaban a cambiar su percepción espacial del mundo. A través de ellas, conseguían explorar otros espacios, pero manteniendo la idea de que seguían ordenados por el mismo sentido que tenía el suyo propio. De nuevo vemos cómo el orden social se impone al natural, y cómo el mito ya no se escenifica en el mundo de la naturaleza, sino en el de las ideas, que en consecuencia, pueden imponerse a cualquier lugar de ésa.

Pero las peregrinaciones tienen, además, una función social de gran importancia en estos momentos iniciales: la peregrinación permite la conexión social y comercial de grupos humanos insertos en estructuras sociales rígidas y de escasa movilidad (Turner, 1974, p. 170). De hecho, las condiciones óptimas en las que florecen los sistemas de peregrinación son las sociedades basadas en la agricultura, pero con un grado suficientemente avanzado de división del trabajo, con regímenes políticos patrimoniales o feudales, con una división urbana-rural bien marcada, pero con, como mucho, sólo un desarrollo limitado de la industria moderna (*ibi-*

dem). El mundo europeo feudal constituía, en consecuencia, un marco idóneo. A través de las peregrinaciones, la base social de campesinos, artesanos y pequeños especialistas, que no se hubiera atrevido a adentrarse en espacios «no ordenados», podía empezar a desplazarse a otros territorios, a conectarse entre sí, porque el orden era generado por el propio camino, aunque se desconociera el de las sociedades que atravesaba. De hecho, el auge de las peregrinaciones coincidió en la Edad Media con el desarrollo de las grandes ferias y mercados bajo las torres de las iglesias y catedrales góticas, en el siglo XIV. Mito y sociedad civil se mezclan tanto en la definición de un nuevo estado de cultura como en el propio carácter de las instituciones de poder, en que papas y reyes compiten permanentemente por regir los destinos del grupo.

Ambos ámbitos siguieron muy confundidos hasta prácticamente el siglo XVIII, en que el desarrollo claro de la individualización que se asocia al inicio de la Revolución Industrial y la división de funciones que implica, permitió concebir la secularización definitiva de la vida social. Pero, aún en ese siglo, los códigos criminales producidos en la sociedad americana, por ejemplo, castigaban las transgresiones religiosas –como la idolatría, la blasfemia o la brujería–, y los clérigos declaraban que las ofensas contra las personas o la propiedad eran ofensas contra Dios (Rothman, 1971, p. 15, cit. por Giddens, 1997, p. 201). El desorden significaba pecado, como corresponde a la lógica de todo mito, en que toda realidad no ordenada por la instancia sagrada es una realidad de caos.

Pero sigamos con la transformación de la percepción de la realidad en la sociedad europea, y con la profundización de la fragmentación social que significa la aparición de la burguesía en plena Edad Media. Como decíamos, a partir del siglo XIV, la división de funciones y la especialización del trabajo lleva a una generalización de los mercados y las ferias en las plazas de las aldeas, justamente donde se sitúa el edificio de la iglesia. El desarrollo de la individualización que debe correr aparejado a este aumento de la complejidad socioeconómica se manifiesta también en una generalización de la percepción analítica u objetivada del espacio y el tiempo: con respecto al espacio, acabamos de ver que es entonces cuando se produce el auge de las peregrinaciones, coincidiendo con la generalización de los mercados en las plazas públicas, y favoreciendo así el desplazamiento e interacción de una masa de población que todavía contempla el mundo esencialmente a través del mito. Y con respecto al tiempo, no debe sorprender que sea entonces justamente cuando en las torres de las iglesias bajo las que se sitúan esas ferias y mercados, aparezcan los primeros relojes públicos (Thompson, 1970, p. 63). La fiabilidad de esos relojes es objeto de disputa, pero no cabe duda de que revelan una necesidad social novedosa: la de coordinar e integrar en un esfuerzo productivo común actividades distintas que obedecen a ritmos diferentes, y para las que ya no es suficiente la cíclica recurrencia de algunos fenómenos de la naturaleza.

Vemos así que cartografía y relojes van apareciendo poco a poco en el diseño de una nueva relación con el mundo, cuyos habitantes empiezan a sentirse distintos entre sí y con cierta capacidad de gobernar sus destinos. Pero esta capacidad está sólo empezando, y habrá de esperar a la segunda mitad del siglo XV y, sobre todo, al siglo XVI, para señalar nuevos hitos en su desarrollo.

3. El Renacimiento

En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XV, Europa vive un gran florecimiento económico, y la transformación del concepto de espacio ha permitido descubrir otros mundos, aunque aún se legitima la acción a través del recurso mítico de intentar extender el orden divino a los grupos y territorios colonizados. Europa se va expandiendo por el espacio y va ampliando sus redes comerciales, lo que empieza a generalizar la idea de la capacidad humana de transformar y dirigir su destino. La confianza en el propio trabajo y en la iniciativa humana frente a los designios divinos como garantía de supervivencia y como instrumento de mejora de las condiciones de vida, sólo es posible porque la sociedad va alcanzado suficiente nivel de división de funciones y especialización como para permitir la diversificación de actividades y el mantenimiento de personas ajenas a la producción primaria. La individualización, en fin, se va abriendo paso. Coherentemente con ello, la imprenta comienza a facilitar el acceso a ese nuevo instrumento de mediación con el mundo que es la escritura. Como sabemos, en 1453, el alemán Johannes Gensfliesch (1400-1468), conocido como Gutenberg, imprime la primera Biblia con una imprenta de tipos móviles, que va a multiplicar la posibilidad de acceso a la lectura y la escritura y, en consecuencia, a la representación «metafórica» de la realidad a progresivas capas de la sociedad, sin necesidad de que ingresen en conventos. No obstante, obsérvese cómo el primer libro impreso es aún el «libro de la Palabra», de la palabra sagrada, el libro que relata el mito de creación de los cristianos. Es decir, la transformación de la percepción de la realidad arranca siempre de la manera mítica (o metonímica) de entenderla (lo hemos visto en el espacio y ahora en el modo de representación), y se manifiesta en momentos socioeconómicos en los que la individualización sufre marcados puntos de inflexión. Por su parte, los signos algebraicos básicos (para sumar, +, y para restar, –) se emplearon por primera vez en 1489, el de igual (=) en 1557 y los de multiplicar (x) y dividir (:) en 1657 (Torán y Roy, 1999, p. 28), denotando el correlativo aumento del uso de modelos metafóricos de representación del mundo y la realidad. La segunda mitad del siglo XV marca así, como vemos, un punto de inflexión importante en esa trayectoria.

De hecho, al igual que el concepto de espacio marca una transformación muy importante en la percepción de la realidad a partir del siglo XII, coincidiendo con la aparición de la burguesía, el desarrollo de la imprenta va a profundizar en el nuevo orden de racionalidad a partir del siglo XVI, correlativamente al florecimiento económico y la progresiva división de funciones y especialización del trabajo. Ello hace que la «literatura» comience a ser un modo de expresión cultural de enorme importancia, representado a través de nombres que adquieren gran reconocimiento social, como Cervantes o Shakespeare. Ese reconocimiento arranca de la importante función social que desarrollan, pues su labor sirve para exteriorizar, mediante la atribución a seres imaginados, pero que han salido ya del contexto mítico, las emociones y preocupaciones que el desarrollo del individualismo va generalizando entre los europeos: los celos, la generosidad, la traición. Al igual que en el mundo griego y romano los temores que la conciencia de las emociones propia del individualismo suscita se depositaban en un mundo mítico, de dioses cuyos destinos y conflictos emocionales determinaban el destino de los hombres, en el mundo europeo del siglo XVI, aunque ajenos ya a ese mecanismo de neutralización, se siguen representando las emociones fuera, en otros, en personajes que ahora ya pertenecen sólo a un humano mundo de ideas.

En este momento, la acumulación de los beneficios que iba generando el artesanado y el comercio había permitido el desarrollo de cierto progreso técnico y el aumento del capital total europeo, pero también un aumento demográfico que suponía rendimientos decrecientes en el campo y en las minas y una baja de los beneficios (Mauro, 1976, p. 166). Europa inició un gran florecimiento económico en el siglo XVI, pero atravesó una crisis en su segunda mitad que ha sido explicada, entre otros muchos factores, porque los beneficios no se reinvirtieron: se emplearon sobre todo en artículos de lujo para satisfacer las demandas cortesanas y palaciegas, sin que alcanzaran al pueblo campesino, entre otras cosas porque aún no se había creado un mercado de consumo. Es decir, los protagonistas del siglo XVI europeo no tenían aún suficiente grado de individualización como para que su identidad fuera más individualizada que colectiva, para que pesara más el sujeto que el estamento al que pertenecían, a pesar de todas las transformaciones sufridas ya. Lo que va a exigir el capitalismo es, precisamente, la existencia de individuos conscientes de sus deseos y de la capacidad de satisfacerlos con la iniciativa personal, con el trabajo productivo. O quizá debiera decirse mejor que el capitalismo es precisamente el nombre que damos a la forma económica de ese estado de cultura con la suficiente fragmentación social como para que los individuos ya se sientan más diferentes que semejantes entre sí, y que, en consecuencia, intenten simbolizar esas diferencias a través de la satisfacción visible y material de deseos propios.

Debido a que la individualización va configurándose progresivamente, pero aún no define la identidad de los miembros del grupo social, los conventos siguen siendo en el siglo XVI el contexto idóneo para desarrollarla en un grado mayor que el que caracteriza a la sociedad civil. El uso de la escritura y de la reflexión sobre ella, los convertía en contextos de expansión de un modo «metafórico» de representación de la realidad que debía ir unido a la posibilidad de mayor introspección y, en consecuencia, de mayor conciencia de diferenciación personal e individualidad. En este sentido, es de señalar una notable contradicción entre el intento civil de mantener una identidad no individualizada en las mujeres, y la posibilidad individualizadora que se abría en los conventos: en efecto, el ingreso de las mujeres en los conventos no podía por menos que conducir a los mismos desarrollos, pues, como intento sostener, la identidad se construye y no es biológica. De esta manera, los conventos pasaron a convertirse en lugares de acogida para mujeres letradas, que deseaban desarrollar un modelo de feminidad no vinculado necesariamente con la maternidad y la dependencia, con especial intensidad desde finales del siglo XV y principios del XVI (Muñoz, 1999, p. 80), correspondiéndose con el desarrollo general de la individualidad de toda la sociedad. Pero ello implicaba un riesgo para una sociedad regida por hombres, pues estas mujeres aumentaban sustancialmente su número ahora y con ello los riesgos de que pudieran aspirar a ocupar las posiciones de poder que sólo el individualismo permite. Puede explicarse así que desde el siglo XVI comenzaran a imponerse las verjas en los conventos femeninos (*ibidem*) (nunca en los masculinos), rígidos sistemas de reclusión mediante los cuales se separa y aísla del resto de la sociedad a estas mujeres –pero no a los hombres en iguales condiciones– que han decidido escapar de las posiciones de sometimiento y dependencia a las que la sociedad les obliga. Digamos que al ingresar en un convento, un hombre potenciaba un rasgo que la sociedad le permitía e incentivaba. Por el contrario, al hacerlo una mujer, contravenía el destino que la sociedad le marcaba, por lo que se les imponen unas normas de «clausura» (de incomunicabilidad con el resto de la sociedad), mucho más rígidas que a aquéllos. Y cabe explicar también,

desde este punto de vista, el progresivo aumento, a partir del siglo XIII (Sánchez Herrero, 1989, pp. 162 y 165), de la tendencia mística en la religiosidad femenina. Al igual que entre los iluminados de la India estudiados por Dumont (1987, 1989), para las mujeres ésta constituía la única vía de individualización posible: una muy marcada conciencia de que el núcleo de la identidad reside en el propio interior, en el «yo», a condición de que se experimente fuera de la sociedad. Sólo sintiéndose fusionadas con la divinidad era posible sustentar semejante aislamiento emocional.

Este desarrollo de la individualidad tiene su contraparte en la correspondiente transformación que van sufriendo los conceptos de espacio y de tiempo. Por un lado, recuérdese que fue a finales del siglo XVI cuando Galileo (1564-1642) (condenado por la Inquisición, no se olvide, en 1633, por una Iglesia que se extendía en el espacio utilizando un concepto aún mítico del mismo), demostró que no sólo el espacio propio no es el único ordenado, sino que ni siquiera la Tierra es el centro del Universo.

Por primera vez, aparece un concepto completamente desacralizado del espacio, ajeno ya a su asociación a orden mítico ninguno. La Tierra no es el centro del Universo porque el Universo no tiene centros, lo que inicia la bipolaridad clara en la construcción social de la realidad que todavía nos caracteriza y que antes veíamos: nos sentimos el centro del mundo que nos rodea, porque somos el agente de nuestra percepción, pero sabemos (y comenzamos a saberlo en el siglo XVI), que el mundo no tiene centros.

Y, como venimos viendo a lo largo de estas páginas, no puede imaginarse la transformación del concepto de espacio sin una correlativa de la percepción del tiempo: fue también Galileo el primero en hacer observaciones sobre la ordenación y trayectorias físicas de los objetos, sobre el tiempo «exterior». Nunca antes se habían fabricado *relojes para medir procesos físicos*, para medir a la naturaleza no humana. La clepsidra había sido tradicionalmente un mecanismo de medición de actividades humanas. Es decir, lo que los sistemas «metafóricos» habían hecho hasta ese momento era permitir a los humanos regular sus acciones, los acontecimientos sociales. La innovación de Galileo fue que cambió trascendentalmente la función de la medición del tiempo, dedicada también, a partir de ahora, a medir el flujo no sólo de los acontecimientos sociales, sino de los naturales. De esa forma, comenzó a concebirse un nuevo concepto de tiempo, el de «tiempo físico» (Elías, 1992, pp. 112-114).

Coherentemente con ello, la «cronología» se hacía cada vez más precisa (*ibidem*, p. 55): en 1563 Carlos IX de Francia decidió imponer a la sociedad francesa una fecha uniforme para empezar el año, fijándola el 1 de enero. Aunque su edicto no se puso en práctica hasta 1566, se generalizó completamente a partir de ese momento, rompiendo con una tradición más o menos oficial que vinculaba el comienzo del año al festival de Pascua. El ajuste se consiguió reduciendo la duración del año 1566 a 8 meses y 17 días, pues empezó el 14 de abril y terminó el 31 de diciembre. Es por ello que los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre que, de acuerdo a la tradición romana de comenzar el año en marzo, constituían (y de ahí sus nombres) los meses 7°, 8°, 9° y 10° del año, pasaron a ser, incongruentemente, el 9°, 10°, 11° y 12°. Dice Elías (*ibidem*) que, en su momento, esto despertó una fuerte oposición, y sin embargo, ahora ni siquiera notamos la incongruencia y damos por hecho que el año comienza el 1 de enero, como si eso fuera un hecho «natural» y no una construcción social para regular las distintas actividades del grupo (el papa Gregorio XIII modificó después algunos días del año 1582

para conseguir ajustar lo más exactamente posible un sistema de representación «metafórico» de la realidad al natural dinamismo de ésta).

De esta forma, la naturaleza no humana fue asumiendo, a los ojos de la gente, el carácter de una dinámica regida por nexos autónomos y mecánicos de acontecimientos que no tenían propósito, pero que estaban bien ordenados (*ibidem*, p. 115). La naturaleza no humana pasaba así a constituir, definitivamente, un universo independiente del humano, con su propia lógica y ritmo. La distancia entre lo humano y lo no humano que esto conlleva permitía «explorar» con libertad lo último, objetivarlo, medirlo, concebirlo como sometido a un orden que los humanos generan, en sustitución definitiva del sometimiento de los humanos a los (humanos) comportamientos de la naturaleza. De hecho, Galileo fue profesor de Matemáticas, estableció los fundamentos de las Ciencias Físicas y fue el iniciador de los procedimientos experimentales para alcanzar conclusiones en ellas. Es decir, personificó, desde todos los aspectos desde los que pueda analizarse la cuestión, la concreción de un nuevo modo de entender el mundo, a través de representaciones interpuestas, lo que va indisolublemente unido a la individualización y a la sensación de controlar el destino, es decir, a la desacralización de ese mundo. No es extraño que la Iglesia le tuviera bajo rigurosa vigilancia, dados los riesgos que para los principios religiosos de poder en el mundo suponía su nueva lectura de la realidad.

El proceso de secularización de la sociedad civil era, sin embargo, imparable, pues se correspondía estructuralmente con la asunción de los humanos de la responsabilidad sobre su propio destino que va unida a la sensación de que controlan la naturaleza no-humana; y todo ello, como hemos visto, es la contraparte de la división social de funciones y la especialización del trabajo que implica la complejidad socioeconómica que va caracterizando a la sociedad. Por eso, la Iglesia hubo de buscar nuevos ámbitos de expresión de lo sagrado: si la naturaleza exterior, no humana, empezaba a ser medida y controlada, si sus dinámicas se podían explicar conforme a leyes físicas o matemáticas, significaba que su ordenación a través del espacio se realizaba ya a través de signos metafóricos; es decir, que había llegado a su fin el proceso de su desacralización. Como habíamos ido viendo, desde el siglo XII, el mito correspondía sobre todo al mundo de las ideas que, de esta manera, podía imponerse a cualquier espacio o naturaleza a donde ésas se llevaran. Todo espacio al que se transmitiera el mito pasaba a estar ordenado por dios, y por tanto, sus habitantes podían aumentar el volumen del «pueblo elegido». Ahora bien, a partir del siglo XVII esta trayectoria se concreta definitivamente: al definir la Reforma el corazón humano como única morada de dios (Amorós,1997, p. 90), se produce la «desacralización» definitiva de los fenómenos de la naturaleza que, correlativamente, están empezando a ser explicados a través de modelos de representación inventados por los humanos. De esta forma, el mundo interior pasa ahora a convertirse en el dominio de lo mítico, de lo que no se sabe controlar, de lo que está regido por una instancia sagrada que lo determina. La Reforma dio forma religiosa, así, al individualismo creciente de la sociedad que la generó, resultando por ello muy comprensible que fuera en los países europeos más prósperos (y por tanto, con más sensación de control material de la realidad y del destino) donde surgiera y se mantuviera, y donde, a su vez, serviría para estimular el reforzamiento de ese poder económico y material –a través de su percepción individualizada de las personas y objetivada del mundo exterior del mundo– en el futuro.

El siglo XVII avanza en este proceso de distanciamiento entre lo humano y lo no humano, como parte de todo un proceso de complejidad socioeconómica que sig-

nifica la multiplicación de funciones sociales, es decir, el desarrollo de la individualidad. Este siglo es también revelador respecto del proceso, pues es ahora, como ya había quedado señalado páginas atrás, cuando se aplica por primera vez el concepto de «individuo» a las personas. Hasta entonces, en el latín medieval, las palabras *individualis* o *individuus* se utilizaban para hacer referencia a algo indivisible, a la porción última en que cabía dividir cada especie (Elías, 1990a, pp. 185-186). Solamente cuando se rompe el orden estamental, que determinaba aún una identidad prioritariamente colectiva y adscriptiva de los miembros de cada estamento, y se ve sustituida por la sociedad de clases, en donde la adscripción es, por definición, económica y por tanto, modificable, es posible que emerja el «sujeto» de la modernidad, el individuo como instancia de identidad prioritaria, como agente de acción y de deseo, consciente de sí mismo como algo diferente a cualquier otro miembro del grupo social. Solamente a partir del siglo XVII, la compleja modelación de la sociedad y la diversidad de funciones que le da forma puede leerse en términos de su constitución a partir de un conjunto de seres humanos que se conciben dinámicamente, realizados a través del cambio y la actualización progresiva de sus potencialidades. Como decíamos al principio, a partir del Renacimiento, el mundo se piensa en función del devenir y no ya del ser, como había sucedido hasta la Edad Media (Bartra, 1997, p. 201; Amorós, 1997, p. 42). El ser humano ya no es lo que fue desde el principio, lo que la divinidad instauró en el mito, lo que fueron sus generaciones anteriores, sino lo que puede llegar a ser.

Resultará evidente que esta nueva concepción se basa en un desarrollo lineal del tiempo, tendido ahora al infinito, y en una consecuente mitigación de las connotaciones emocionales del espacio. El individuo que habrá de protagonizar la modernidad y que ahora se empieza a definir como tal, comienza a presentar ya los rasgos que habrán de ir acentuándose poco a poco desde entonces hasta situarle en ese otro polo de identidad al que me refería páginas atrás y que viene definido por la prioridad del tiempo sobre el espacio en la construcción social de la realidad y la identidad, la valoración positiva del cambio o la utilización de sistemas metafóricos de representación (la ciencia) de la realidad.

Podrían añadirse otros datos que demuestran esta transformación: es también en el siglo XVII cuando aparece por primera vez en el pensamiento europeo una palabra genérica para el concepto de «riesgo», aunque la noción había sido ya sugerida por Maquiavelo (Giddens, 1997, p. 143). El cambio hacia lo desconocido comienza a formar parte consustancial de las acciones que se emprenden. El futuro viene definido por una incognoscibilidad intrínseca que lo distancia y diferencia cada vez más del pasado (*ibidem*, p. 144). El dinamismo empieza a asumirse como consustancial a la vida y al conocimiento. El cambio ya no se identifica con el riesgo de muerte, sino con la posibilidad de mejora. Los humanos empiezan a tomar en sus manos su propio destino, y a creer que lo pueden modelar. Tiempo y espacio comienzan, así, a convertirse en continentes de un contenido que puede diseñarse, imaginarse, modificarse a la medida de los deseos de cada cual. El ser humano comienza a ser el agente de sus propias acciones, para lo que le ha hecho falta disolverse como medida de las cosas.

Tampoco los sentidos de «público» y «privado» se verán reflejados en palabras con el significado actual hasta el siglo XVIII (*ibidem*, p. 194). Giddens (*ibidem*, p. 195) sugiere que la privacidad y la necesidad psicológica asociada a ella debieron de estar condicionadas por una ulterior separación, la que se dio entre la niñez y la edad adulta. Vamos a ver que, a partir del siglo XVIII y la Revolución Industrial, la espe-

cialización que hacía falta adquirir para desenvolverse con eficacia en el diversificado mundo del trabajo comenzó a exigir un entrenamiento inexistente en los estados sociales menos complejos socioeconómicamente. Ello fue haciendo que la vida humana se dividiera en etapas funcionales, de adquisición de habilidades y desarrollo de capacidades, que marcarán por completo la formación y atribución de identidad de cada ser humano. De hecho, el mundo de los adultos comenzó entonces a configurarse como algo diferente al mundo de los niños, a los que se dio un código de vestimenta identificador o juguetes diferentes de los objetos de los adultos desde finales del siglo XVI (Amorós, 1997, p. 277) –no existe ni una ni otra cosa en otras culturas menos complejas socioeconómicamente (cfr., por ejemplo, Politis, 1998)–. Y cuando la niñez se separa de las actividades de los adultos o se rige por normas distintas, constituye «un espacio de ocultamiento en el que se configuran experiencias privadas» (Giddens, 1997, p. 195), potenciándose así, entre otros factores, la percepción de la interioridad, de la privacidad, de la subjetividad.

Téngase en cuenta, además, que este proceso de especialización funcional se corresponde con el de la alfabetización y escolarización, es decir, con el del entrenamiento en los modos metafóricos de representación de la realidad. Los niños no sólo son apartados de sus padres por su distinta dedicación funcional, sino porque además, ven el mundo de otra manera, *son de otra manera*, dando prioridad al espacio y prescindiendo de las bipolaridades intrínsecas a la relación racional con la realidad.

Aunque en el siguiente capítulo habremos de prestar más atención a las diferencias estructurales en las trayectorias identitarias de hombres y mujeres, no quiero finalizar éste sin aludir al brillante análisis de Celia Amorós (1997, p. 276), en el sentido de que infancia y feminidad serán «los dos grandes reductos estamentales de la modernidad», en tanto que siguen prevaleciendo sus identidades adscriptivas sobre sus identidades individuales, privativas en términos estrictos, de los varones adultos. La diferencia entre infancia y feminidad estriba, desgraciadamente, en que «la infancia aparece como una categoría adscriptiva temporal», mientras que «la feminidad lo es de por vida». Y, de hecho, veremos cómo a partir de la Ilustración, en que el concepto de Sujeto y de Razón se imponen como categorías sobre las que se fundamenta la realidad, para que la primera no pueda constituirse en las mujeres, definiendo en ellas una identidad individual, se intentará impedirles que accedan a la segunda, instrumento de su conformación (Amorós, 1997; Fraisse, 1995; Dupanloup, 1995; Schiebinger, 1989).

X La modernidad: reciprocidad negativa generalizada universal

I. SIGLOS XVIII-XIX

El siglo XVIII sirve de marco a la aparición definitiva del sujeto y la modernidad. La Revolución Industrial implica la multiplicación de funciones en el trabajo, capacidades económicas y posiciones sociales. Se rompe definitivamente la norma de la reciprocidad positiva dentro del grupo (del estamento social) y negativa fuera de él, pues el grupo se disuelve en esta tendencia imparable al cambio que llega a impregnar la propia identidad de las personas. Ya nadie *es* de una determinada manera, sino que el ser se define por el *llegar a ser* continuamente. Se inicia una etapa en que se alcanza la muerte intentando llegar a ser, porque el sujeto de la modernidad se construye tanto como las propias circunstancias en las que vive. Así pues, la tradición no es más el referente; cada vez se pertenece menos a un puesto inamovible, a un destino de los dioses. La norma de la reciprocidad negativa generalizada universal que define a las sociedades capitalistas, y es propia de grupos en los que cada miembro se siente diferente y amenazado por los demás, rompe así, de manera esencial, la norma anterior. El tiempo ha sustituido definitivamente al espacio como parámetro básico de ordenamiento y selección de la realidad, y la métafora –y la correlativa distancia emocional respecto de la realidad– toma la prioridad absoluta como modo de representación.

En este punto, es inevitable volver a llamar la atención sobre las distintas trayectorias vividas por hombres y mujeres, porque como se hará evidente a partir de la modernidad, la trayectoria identitaria que venimos analizando es claramente masculina, pues es la historia de la individualidad, obstaculizada siempre en las mujeres. Y creo que el análisis de este punto sirve para corroborar, precisamente, la vinculación estructural y necesaria entre individualidad/metáfora/tiempo e identidad relacional/metonimia/espacio. Pero es más: sirve, sobre todo, para corroborar, una vez más, que la identidad humana es una construcción social y que, por tanto, se puede cambiar.

Las mujeres han desarrollado una identidad mucho más basada en la relación que en la individualidad a lo largo de la historia, pero la modernidad, al desarrollar la lógica individualista inherente a una percepción de la realidad basada en las

categorías Sujeto/Razón, empezó a introducir una contradicción cuyos efectos definen la identidad femenina actual y generan temor en unos hombres acostumbrados históricamente a ser los únicos sujetos de deseo y acción. Durante todo el desarrollo de la Ilustración (y aún hoy en muchos casos, desgraciadamente) se pretendió aplicar dichas categorías de identidad y percepción del mundo sólo a los hombres, alegando que las mujeres no podían decidir sus destinos, pues su naturaleza ya les había marcado el único destino posible para ellas: ser madres y esposas, «ángeles del hogar» (sin deseos, ni siquiera sexual –ya se sabe cómo son los ángeles–, ya que la conciencia de un deseo abriría la puerta a la de los demás y, por tanto, a la conciencia de individualidad. Su destino era atender sólo el deseo de los demás). Es decir, se pretendía que las implicaciones identitarias de la modernidad sólo correspondían a los hombres, mientras que las mujeres estaban destinadas, por naturaleza, a mantener una identidad colectiva, relacional o adscriptiva. Y, de hecho, los rasgos de la identidad de muchas mujeres de la sociedad actual siguen reproduciendo la estructura de la identidad relacional, en la que basan su orientación en el mundo los grupos que no tienen dominio sobre las circunstancias que les rodean: construyen su identidad más a través de las relaciones que establecen (con el marido, los hijos...), que de la discriminación y satisfacción de sus propios deseos. Necesitan ser «deseadas» para sentir que tienen valor, porque su seguridad en la vida no deriva de su iniciativa y la satisfacción de sus deseos, sino del hecho de haber sido «elegidas» por una instancia superior que ofrece protección y, sobre todo, genera sentido. La identidad femenina en la sociedad moderna o postmoderna sigue desarrollando aún, en muchos casos, una identidad premoderna, una identidad más «del espacio» que «del tiempo», más basada en la conexión emocional que el mito implica que en la distancia racionalizadora de las metáforas. Ello ha llevado a decir a algunas analistas, como Pateman, que «el "individuo" es intrínsecamente masculino» y constituye «una categoría patriarcal» (en Amorós, 1997, p. 293).

Y es que, en efecto, el surgimiento de la categoría de sujeto sólo puede entenderse por la desmembración de la sociedad estamental (Amorós, 1997, p. 25), donde la identidad es relacional en gran medida (se sabe quién se es porque se pertenece a un grupo social dado), y en consecuencia, por la generalización de la percepción de una distancia entre el «yo» y el exterior a la mayoría del grupo social, o lo que es lo mismo, por la generalización del uso de la escritura y los signos matemáticos para representar ese exterior. Van quedando lejos los momentos en que podía recluirse tras las rejas a ese porcentaje ínfimo de mujeres que querían acceder a la escritura y escapar al modo dependiente de identidad socialmente establecido para ellas, porque ese modo de identidad es el que ahora caracterizaba a la sociedad civil. De este modo, la escritura y la individualidad que implica –en tanto que instrumento que impone una distancia emocional con la realidad, que empieza a ser «pensada», en lugar de sólo «sentida»–, empezaba a convertirse en un peligroso instrumento al que las mujeres podían acceder. Se suponía que el desarrollo de la razón hacía «libres» a los seres humanos, les llevaba a controlar su mundo y a avanzar tecnológicamente, favoreciendo el bienestar material. Su desarrollo implicaba la conciencia de ser sujeto, de salirse de las categorías estamentales de identidad, de alcanzar la posición de agente social, «motor» de la historia. Eso explica que los teóricos de la Ilustración y de la Revolución Francesa, concreción histórica de la defensa del individuo y la democracia, defendieran, con todos los mecanismos a su alcance, los efectos contraproducentes de la lectura y la educación en la mujer, y la necesidad de su reclusión en los estrechos espacios domésticos (Dupanloup, 1996;

Schiebinger, 1989; Amorós, 1997; Fraisse, 1991). Dado que era la razón lo que llevaba a los seres humanos a «liberarse» de las dependencias estamentales de identidad, solamente negándosela a las mujeres se conseguiría mantener sometida la identidad femenina a las sujeciones propias de lo que una identidad de género (grupal, relacional, colectiva) representa. Y por eso, cuando la Revolución Francesa triunfa, sólo se pretende el estatuto de ciudadanía para los hombres, no para las mujeres, que aún no son consideradas sujetos de la historia; o cuando el voto se instaura en las democracias parlamentarias, se les niega en principio a las mujeres. Pero es más, es mucho más; es algo tan trascendente como los propios varones de la Ilustración no sabrían describir: se les niega el acceso a la razón. Se les niega la escolarización y la escritura como modos de relación con el mundo (Amorós, 1997; Fraisse, 1995; Dupanloup, 1995; Schiebinger 1989), porque aunque no se sea consciente de la estructura, se nota el efecto: un modo metafórico de representación de la realidad implica individualización, y esto, capacidad de generar deseos de poder.

Rousseau, por ejemplo, que tanto hizo por potenciar la educación de los niños, negó la utilidad de semejante empeño en las niñas, que por haber nacido mujeres, estaban sometidas al destino biológico de ser las reproductoras de la especie y por tanto, incapacitadas para «elevarse al interés general», por lo que se les debía prohibir «toda reunión en el espacio público, lo que no podría ser sino desorden» (Amorós, 1997, p. 270). Virey escribía, por su parte: «Se encuentran menos diferencias entre dos mujeres que entre dos hombres: ellas se mantienen más cerca de su naturaleza que nosotros de la nuestra; la civilización parece fortificar sus tendencias mientras que tiende a disminuir las nuestras» (en Fraisse, 1991, p. 94). Es decir, manteniendo la tendencia iniciada desde el comienzo del cristianismo, se colocaba a la mujer del lado de la especie y la falta de individualización, y al hombre del lado de la civilización y de la individualización que implica (*ibidem*). De hecho, obsérvese que cuando Carl von Linné clasificó a todos los seres vivos en su *Systema naturae* en el siglo XVIII, eligió una característica femenina, las mamas, para vincular al ser humano con otras especies animales («mamíferos»), y eligió la palabra «hombre» (*Homo*) y un rasgo que sólo se les atribuía a ellos (por la vinculación entre sujeto y razón, y la aplicación de la primera categoría sólo a los hombres), para distinguir a los humanos de los animales (*Homo sapiens*) (Schiebinger, 1996, p. 144). Para comprender hasta qué punto estas denominaciones reflejaban la convicción de la época, respecto de que sólo el hombre cumplía todos los rasgos del ser civilizado, debe recordarse que de las seis clases en las que Linneo clasificó a los animales (*Mammalia, Amphibia, Pisces, Insecta* y *Vermes*) sólo la primera hacía alusión a los órganos reproductivos y era la única que elegía un rasgo que tenía que ver únicamente con las hembras del grupo (*ibidem*, p. 138). Es decir, no era una casualidad ni un gesto inocente (aunque tampoco uno consciente con toda probabilidad) que Linneo eligiera un rasgo femenino para conectar nuestra especie a los animales, y un rasgo masculino para separarnos de ellos (*ibidem*, p. 144). De este modo, mientras los hombres rompían con las categorías identitarias, adscriptivas y colectivas de la sociedad estamental, ponían todos los mecanismos a su alcance para que las mujeres se mantuvieran en ella. Al tiempo, las mujeres iban detectando cada vez más distancia entre su identidad relacional y la individualizada de los hombres, por lo que ellas también contribuían y contribuyen de manera determinante a frenar su propio proceso de individualización, ya que valoran como una «pérdida» la reducción de los vínculos emocionales con el mundo que el paso de uno a otro modo de identidad supone.

Conforme a las propuestas estructuralistas de este texto, semejante diferencia en la construcción de la identidad femenina y masculina debería pasar por la reproducción de distintas percepciones del tiempo y el espacio en ambos, esencialmente a través de la prioridad que las primeras debían seguir dando al espacio, frente a la prioridad de los segundos al tiempo como parámetros básicos de orden de la realidad. De hecho, la vinculación de las mujeres a los reducidos espacios domésticos y las sanciones sociales a sus libres desplazamientos por los espacios públicos y sociales constituyen, a mi juicio, uno de los mecanismos más claros de reproducción de toda una serie de rasgos estructurales de identidad a los que la prioridad al espacio se asocia (Hernando, 2000b). Viajar, descubrir, comerciar, colonizar, y cualquier otra actividad que implique desplazamiento, ha sido tradicionalmente desarrollada por los hombres (cfr. Rivera, 1995, p. 39), que demostraban así una menor vinculación al espacio en la construcción de su identidad. Aunque eso ha sido posible, claro está, porque, debido a la mayor vinculación al espacio de las mujeres –con lo que ello implica de identidad basada en la conexión emocional con el mundo–, los hombres sabían que podían encontrar cobijo y cuidados cuando fuera que volvieran al punto de origen o en cualquiera de los puntos del recorrido. Y así apetece más moverse, la verdad, mucho más que en los extraños casos de mujeres viajeras cuya única compañía solía ser la soledad y la extrañada mirada de una sociedad para la que su alejamiento de su tradicional función de esposa y madre sólo podía explicarse en función de algún tipo de desequilibrio personal.

Debe tenerse en cuenta, por tanto, que los rasgos de los que ahora hablaremos se refieren esencialmente al sector masculino de la población, que encarnó y defendió como propia la nueva categoría de «sujeto» que había de definir a la modernidad. A ella accederíamos las mujeres en fechas posteriores, tras una ardua lucha por conseguir los mismos derechos educativos y por demostrar, desde los mecanismos racionales que ellos implican, la incongruencia en la que estaba cayendo la modernidad, basada en las categorías de sujeto y razón, al no hacerlas extensivas a las mujeres. Aunque seguiremos con este análisis un poco más abajo, es necesario primero entender el proceso general que estaban viviendo y protagonizando los sujetos masculinos que tenían el poder y determinaban, por tanto, el destino general de todo el grupo social.

El siglo XVIII se caracterizó por el desarrollo de nuevos hábitos de trabajo que exigían el cumplimiento de etapas de especialización que ayudaban a diferenciar el mundo de la infancia del mundo de los adultos. Se iba profundizando así en el desarrollo de la privacidad y en la sensación de que la vida personal es algo distinto de la vida social. Como tan magistralmente analizara Foucault en tantas de sus obras, el capitalismo comenzaba a definir espacios de actuación, a definir marcos de idoneidad social, a construir reductos de reclusión para quienes no los cumplían. Hasta el siglo XVIII, la locura, el crimen o la pobreza no se consideraban índice de fracaso personal o comunitario. Se trataba de carácterísticas extrínsecas de la naturaleza humana y, por tanto, no eran valorados como «problemas sociales» (Giddens, 1997, p. 200).

Pero la nueva constitución socioeconómica de la sociedad exigía disciplina y comportamientos uniformes y reglados. La escolarización formaba parte de esta nueva exigencia, entrenando personas que comenzaban a internalizar horarios y responsabilidades desde la más tierna infancia, al tiempo que desarrollaban una manera de estar en el mundo basada en la confianza en que el mundo y uno mismo son instancias distintas de realidad. El pensamiento científico, el uso de lo que

hemos denominado «metáforas» para representar y comprender la realidad, empezaba a formar parte de todo un conjunto de rasgos que iban definiendo una nueva estructura social, caracterizada por la aparición de seres convencidos de que existía una distancia entre cada uno de ellos y todo lo demás, incluido el resto de los seres humanos. La aparición del sujeto no puede entenderse sin la prioridad dada a la razón, y sin ambos, no se habría generado la norma de la reciprocidad negativa universal que define a las sociedades capitalistas.

Sin esta norma no pueden entenderse, a su vez, los rasgos que caracterizan al nuevo estado de la cultura: el mercantilismo capitalista en el ámbito económico, la democracia parlamentaria como forma de gobierno político, el desarrollo de los hábitos de consumo en el ámbito social, el evolucionismo en el científico, y la conciencia de problemas intrapsíquicos y el surgimiento de las terapias para su tratamiento en el psicológico. La sociedad moderna es una sociedad protagonizada por individuos que se van sintiendo progresivamente aislados, en una sociedad que no pueden determinar, pero a la que pueden dirigir a través de su participación en las instituciones de poder. Para ello, necesitan profundizar en la introspección, saber qué piensan ellos mismos, qué desean, adónde quieren ir; cuál es el camino por el que la inevitable transformación debe discurrir.

Por su parte, se empieza a prestar atención a los objetos como símbolos que pueden representar tantas diferencias como ahora existen, que pueden ayudar a visualizar ese esfuerzo de diferenciación, esa particularización que define la identidad. De esta forma, los objetos adquieren una relevancia que no tenían hasta entonces, por lo que también ellos se diversifican, se adornan, se convierten en polos de atracción muy connotados simbólicamente. En ellos se deposita, a partir de ahora, un algo o un mucho de la identidad de quien los posee. Y es así que todo contribuye a que se forme un estado de cultura en el que los objetos son deseados, por lo que son producidos (o quizá son producidos para que sean deseados y consumidos, o mejor son consumidos por la misma razón por la que son producidos y deseados, porque todo forma parte de la misma lógica individualista-capitalista), acelerándose el ritmo a medida que avance el proceso.

Como se podrá comprender, semejante configuración de la identidad y de la realidad exigía la definitiva remodelación de los parámetros de tiempo y espacio. En efecto, la sincronización constante de esfuerzos que exigía la Revolución Industrial iba llevando a que cada persona internalizara el «tiempo físico» como el referente externo y general al que acudir para organizar la producción y la vida (que iba convirtiéndose en pura producción, aunque sólo fuera de ser, de llegar a ser). La multiplicación de trabajos y funciones exigía un uso cada vez más social del tiempo, en su labor de coordinación e integración de los esfuerzos colectivos. La distribución del tiempo de trabajo ya no dependía de uno mismo, sino que se imponía una estricta disciplina de trabajo para poder sincronizar tantos esfuerzos distintos: se dio comienzo a la supervisión del trabajo, las multas, los incentivos económicos, las campanas y relojes para marcar rígidamente el tiempo de trabajo (Elías, 1992, p. 90). El *tiempo* comenzaba a ser un *valor*, una *obsesión*, convirtiéndose así en el parámetro dominante. Se imponía la percepción del tiempo como algo que existía fuera del individuo, que pertenecía a la naturaleza, que tenía un ritmo autónomo que se podía representar a través de los relojes. Es decir, a partir de ese momento, se generalizó socialmente la propuesta que Galileo diera dos siglos antes, lo que llevó a la multiplicación de los relojes personales. El reloj de pulsera, que regulaba los nuevos ritmos de la vida industrial, fue una de las más urgentes entre las nuevas necesida-

des que el capitalismo industrial desarrolló para dar energía y pulso a su avance (Elías, 1992, p. 69; cfr. también Thompson, 1970). De hecho, el reloj de pulsera no sólo era un instrumento útil, sino que confería prestigio a su propietario, quien lo exhibía como un atributo preciado y de valor. Y era cierto, pues quien desarrollaba este nuevo sentido del tiempo tenía un nuevo sentido de él mismo, y del poder sobre sus circunstancias de vida y sobre su capacidad de transformarlas. Quienes los llevaban se sentían, y lo eran, protagonistas de un nuevo estado de cultura que, contradiciendo los términos de la sociedad estamental tradicional, avanzaban para delante (pues el tiempo era ya lineal y el cambio positivo) para conseguir introducir cambios técnicos en una sociedad que comenzaba a introducir hábitos de consumo.

El cambio, como el tiempo, pasó a convertirse en otro valor en sí mismo, otra obsesión: a partir del siglo XVIII las mentalidades se abrieron a los cambios no sólo para pensar modificaciones técnicas que habrían de mejorar el bienestar material, sino como base fundante del pensamiento, como estructura necesaria para concebir la vida. La Ilustración y su pretensión de la «tendencia innata» del hombre a mejorar sus condiciones de vida mediante la innovación tecnológica, daban carta de naturaleza a una nueva forma de entender la realidad y la posición del ser humano dentro de ella. El pasado pasó a concebirse ahora como algo distinto del presente en todos los ámbitos vitales, tanto en lo relativo a la naturaleza humana como a la no humana.

La Evolución aparece en el siglo XIX como nuevo paradigma de la modernidad, suplantando al mito de la Creación. El tiempo es ahora dinámico y abierto, el futuro, distinto del presente, porque éste es distinto del pasado. El pensamiento discurre sobre categorías abstractas, sobre hechos y fenómenos que no están presentes, que son distintos a lo que tenemos delante de nuestros ojos, de lo que nuestra vida testifica. Nuestra orientación en el mundo empieza a construirse a través de referencias a lo que fue y a lo que será; a lo que hay en otros espacios que nunca visitaremos, pero sin conocer los cuales no sabemos definir los límites del nuestro. La colonización o apropiación de los espacios de los «otros» llega a su máximo desarrollo. Las «exploraciones» –laicas, civiles, pagadas por sociedades geográficas o biológicas, es decir, especializadas en el pensamiento métafórico y no ya en el mítico– alcanzan su punto álgido. La cartografía, que reduce a dos dimensiones el espacio, que libera de connotaciones emocionales sus elementos, se revoluciona. No resultará sorprendente saber que una de las demandas sociales suscitadas en la Revolución Francesa fue la unificación de las medidas del espacio, es decir, la homogenización de las referencias espaciales. En 1790, la Asamblea Nacional francesa aprobó la reforma del sistema de medidas y el 1 de agosto de 1793, la Convención fijó un metro provisional, aunque fueron decisiones sin contenido práctico hasta que Napoleón firmó un decreto que determinaba la longitud exacta del metro el 10 de diciembre de 1799 (Bayo, 1999; Lorenzo Pardo, 1998). Pese a todo, su implantación real tardó casi medio siglo en ser efectiva en Francia, y bastante más en otros países, donde se resistió la unificación por entenderla políticamente peligrosa, pues se consideraba resultado de la Revolución. Así, por ejemplo, en España, Isabel II estableció su obligatoriedad a partir de 1853, pero no entró en vigor hasta el 1 de julio de 1880. Hasta entonces, cada país, cada región o cada aldea utilizaba sus propias medidas (varas, pies, leguas...) y su definición era tan ambigua que no se podía determinar con precisión. Obsérvese que las referencias espaciales se homogenizan y universalizan antes que las del tiempo –a las que luego nos referiremos– porque el

espacio era el parámetro consustancial de ordenamiento de la realidad de las sociedades premodernas, mientras que el tiempo lo es de la sociedad moderna, por lo que habrá que esperar a que ésta esté definitivamente conformada para que se generalice el uso de determinadas referencias universales. El espacio, en cambio, adquirirá referencias «metafóricas» universales en el momento en que se generalice la percepción de una distancia entre el sujeto y el mundo, lo que ocurre, como hemos visto, a finales del siglo XVIII.

En cualquier caso, a partir de este momento, tiempo y espacio se convierten, definitivamente, en un contenido que puede cambiar: *hay que saber usar bien el tiempo* y *hay que saber diseñar los nuevos espacios*. El ser humano se siente cada vez más poderoso, pero también está cada vez más «reglado», tiene que hacer más esfuerzos de sincronización y de adquisición de las habilidades técnicas necesarias para mantener el ritmo de cambio, donde deposita, sin que pueda evitarlo ya, su seguridad, la clave que le ha llevado a cambiar su identidad.

La compatibilidad eficaz de los múltiples esfuerzos a que la multiplicación de las funciones sociales había conducido, exigía la «normalización» de las conductas, la contención de los instintos, la adecuación a un ritmo de trabajo y de vida impuesto desde fuera. Pero ese esfuerzo tenía que tener alguna consecuencia social en el modo de expresión o en la propia valoración de las emociones. En efecto, el siglo XIX fue un siglo de movimientos literarios y artísticos que revelan un mundo emocional desbordado, una exaltación constante de sentimientos y afectos, pero sobre todo, una idealización de todo ello.

Ariès (1982, p. 43) afirma que desde el siglo XVIII, la sociedad occidental «tiende a considerar la muerte desde una nueva óptica. La exalta, la dramatiza y la presenta como algo impresionante y absorbente. Sin embargo, y al mismo tiempo, ya no se preocupa tanto por su propia muerte, y la muerte romántica, retórica, es ante todo *la muerte ajena*; se trata de la ausencia del *otro*, cuya añoranza y recuerdo inspiran durante los siglos XIX y XX el nuevo culto de tumbas y cementerios». A partir de ahora, la muerte comienza a concebirse como *una ruptura*, idea que resulta totalmente nueva (*ibidem*, p. 44). En una tendencia que había arrancado en el siglo XVI, pero que ahora se concreta, la muerte se asocia al erotismo en tanto que ruptura y transgresión del ordenado y reglado orden social. Entre los siglos XVI y XVIII, hay incontables motivos en arte y literatura de temas erótico-macabros, o sencillamente mórbidos, que ratifican una extrema complacencia en los espectáculos de muerte, torturas y sufrimiento (*ibidem*). Elías (1993, p. 457) señalaba que en la sociedad medieval, la falta de definición de la autorregulación o autocoacción, debido al escaso desarrollo de la individualización, permitía descargas repentinas y emocionales. El peligro principal en esas sociedades no era aún la falta de autorregulación que llevara a ser un marginado social, recluido o abandonado por el resto de la sociedad «reglada», sino la pura amenaza física e inmediata del exterior. Ello determinaría un fuerte entrenamiento en el dominio del dolor, por ejemplo, pero al tiempo, una «libertad extrema en la manifestación del placer producido por la tortura de los demás» (*ibidem*). Pues bien: cuando la sociedad sigue su proceso de transformación hacia la progresiva complejidad socioeconómica, este aspecto parece desaparecer en la vida civil, donde la autorregulación va imponiéndose como condición de la cooperación operativa de los esfuerzos comunes de producción, limitándose a esa porción de la realidad que sigue sin controlarse, generando entonces las más íntimas angustias, y representándose a través de mitos. Dado que la conexión con el mito es emocional, como llevamos visto, esta esfera acoge todo el desbordamiento

emocional que antes se repartía en otros ámbitos vitales. Y así, se une la exaltación amorosa al trance de la muerte, y al margen de situar muchas escenas amorosas en cementerios o tumbas, al igual que el acto sexual, a decir de Ariès (1982, p. 44), «la muerte se presenta cada vez más como una transgresión que arranca al hombre de su vida cotidiana, de su sociedad razonable, de su trabajo monótono, para someterlo a un paroxismo y arrojarlo entonces a un mundo irracional, violento y cruel». La muerte representa, a partir de ahora, la entrada en un mundo que tiene, definitivamente, otras normas, otro orden (o el desorden), que no puede «explicarse» y por tanto, es imposible de controlar. La muerte separa definitivamente a los vivos de los muertos, hace que se pierdan los afectos establecidos, que se llore, de una manera que ya comienza a ser íntima y no sólo social, la pérdida de los seres queridos.

Las relaciones familiares habían ido transformándose paralelamente al desarrollo de la individualidad hasta llegar, en el siglo XVIII, a estar basadas sobre todo en el sentimiento y el afecto. Por ello, el carácter del duelo cambia con respecto a siglos anteriores, pasando a constituir en el siglo XIX un despliegue ostentoso y excesivo que es interpretado por Ariès (1982, p. 48) como la evidencia de que «los que sobreviven tropiezan con más dificultades que antes a la hora de admitir la muerte ajena». Creo que aquí podrían unirse los dos factores señalados, íntimamente unidos entre sí: por un lado, la muerte se va convirtiendo en el único ámbito de actuación donde se permite la libre expresión de las emociones, por establecerse con él una relación mítica; por otro, porque la individualidad va conduciendo al establecimiento de relaciones «personales» elegidas, a la generación de lo que Giddens (1997) habrá de llamar en la modernidad «relaciones puras». El surgimiento del sujeto implica la conciencia de privacidad, y esto, el desarrollo de lo que denominamos *intimidad*. Poco a poco, a medida que la individualidad se constituye, ésa es percibida como el núcleo último del ser, la instancia de definición y conformación de cada individuo. Cuando la intimidad se comparte, se establece un lazo afectivo que es impensable en sociedades preindividualizadas que establecen otro tipo de relaciones sociales y que no concentran tanto sus afectos ni interiormente ni en el otro sujeto exterior a quien se destinan. Por eso, creo, la pérdida de esos lazos supone una pérdida emocional importante para los miembros de un grupo social que comienza a individualizarse, y tanto más cuanto más se avanza en ese proceso. Nuestro miedo a la muerte, el que se instaura a partir de la modernidad, que comienza a manifestarse culturalmente en el siglo XVIII, pero sobre todo a partir del XIX y el XX, no es sólo miedo a nuestra propia desaparición, a la nada, pues ese miedo ya existía, como hemos visto, desde el siglo XII. Es además, y de forma muy importante, el miedo a la pérdida de una parte de nuestros lazos emocionales, de nuestra conexión emocional con el mundo a través de los demás. Ariès (1999, p. 461) habla de una nueva sensibilidad que, desde el siglo XVIII, hace intolerable «la muerte del otro». Hasta entonces, el afecto se repartía sobre un grupo amplio de parientes y amigos, en ninguno de los cuales se depositaba un carácter de imprescindibilidad, pues el contacto afectivo no se producía entre «individualidades», sino que era el tejido social del grupo. Además, la muerte no constituía tampoco una sorpresa brutal, como nos sucede ahora, pues hasta el siglo XIX y el desarrollo de la medicina, era parte constitutiva de la vida cotidiana, de lo que cabía esperar de la propia vida (*ibidem*, p. 383). El miedo a perder al «otro», a través del cual relacionarnos emocionalmente con el mundo, no existía antes de la modernidad, y aumenta a medida que la individualización de los miembros del grupo social profundiza la distancia que sienten entre sí y la dificultad para establecer relaciones «íntimas».

Cuando éstas se establecen, asumen toda la carga de afecto concentrado, de vinculación intensa, que antes se repartía entre más gente. El miedo que ahora sentimos es correlativo a la soledad que nos amenaza, por lo que no era sentido igual cuando la soledad no formaba parte de las posibilidades de existencia de los miembros del grupo social.

El mundo cambiaba poco a poco en la percepción de la gente que protagonizaba las nuevas relaciones que el capitalismo concretaba en términos económicos. No es casual que Freud, Marx y Darwin generaran sus grandes teorías materialistas prácticamente a la vez. Los tres sentaron las bases de una construcción social de la realidad basada en el tiempo y el cambio, donde se sometía a la contrastación de modelos racionales cualquier aspecto de la realidad. Freud usando el tiempo corto de la propia vida, Marx el tiempo medio de los sistemas sociales y Darwin el tiempo largo de los sistemas biológicos, fueron alumbrando una idea de lo que somos que se oponía radicalmente al modo descrito a través de los mitos. El sujeto se había generalizado como observador y cognoscente: una distancia insalvable le permitía analizar una realidad exterior que, por serlo, podía describirse en su propia lógica. Hasta él mismo podía volver la reflexión sobre sí para convertirse, a su vez, en objeto de abstracción y análisis, en nuevo campo de investigación. Y no sólo lo que era visible en él, medible o computable: no sólo su comportamiento, sus miedos confesos, sus angustias lúcidas; hasta lo más recóndito de él mismo, lo que no sabía ni podía contar, lo que le configuraba y definía de forma inconsciente, podía ahora estudiarse. Freud se interesó por los estratos mentales escondidos tanto como un arqueólogo por los restos de cultura pasada, como Marx por las configuraciones sociales previas, como Darwin por las formas ancestrales. Lo que está tapado empezaba a ser la clave de lo que somos; lo que pertenece al pasado, la clave que explica el presente; lo que no sabemos, la clave de lo que podemos llegar a ser. Conocer se convierte en una nueva obsesión: conocer en el sentido de inventar modelos abstractos, metafóricos, que se ajusten cada vez mejor a las dinámicas observables de la realidad. Sujeto, razón y tiempo son las tres claves sobre las que fundar la relación con el mundo que empieza a definirse ahora con contundencia y que tanto se aparta de esa otra relación que venía definida por una comunión emocional con los fenómenos de la naturaleza y donde, por tanto, el sujeto no podía definirse y era el espacio el parámetro básico de orden de su realidad.

Sujeto, razón y tiempo definen el nuevo conocimiento, al que se idealiza: conoce más quien más capacidad tiene de «razonar sobre la razón», de abstraer su pensamiento, de generalizar sus conclusiones. El conocimiento se aplica por igual a lo externo y lo interno, a la naturaleza no humana y a la humana –es parte estructural del uso del tiempo y el espacio que hemos estado viendo–. Nos alejamos emocionalmente del mundo en el que nos movemos y eso nos permite tener la sensación de que lo podemos controlar, lo que en realidad va sucediendo progresivamente (o bien, porque la complejidad socioeconómica hace que lo vayamos controlando, nos vamos alejando emocionalmente de sus fenómenos, como diría Elías). Pero ese alejamiento que trae seguridad tiene un precio, porque la distancia emocional cada vez actúa más en nuestra relación con la realidad. Así que nos vamos sintiendo progresivamente solos y con un núcleo interior de emociones confusas que no sabemos manejar.

II. EL SIGLO XX

Como vemos, a partir de la modernidad, tiempo y espacio adquieren una modelación desconocida en cualquier otra cultura. No tiene sentido juzgar a los demás grupos humanos desde nuestros parámetros de realidad, porque nosotros vivimos en un mundo particular y muy definido estructuralmente. Nuestro presente se diluye en un frenético afán de vivir en el futuro y la facilidad de los viajes y el transporte amplía hasta universos desconocidos el espacio que creemos habitar. Nos apropiamos del espacio de los demás, incorporamos a los «otros» a nuestro tiempo.

En la era de Internet, donde el espacio no es una variable significativa para la inmediata relación con lugares lejanos y donde la actuación local exige una sincronización mundial del tiempo, es necesario recordar que nuestra manera de entender el mundo es extremadamente reciente. No me refiero ya al hecho de que hace poco más de 15 años apenas nadie tenía ordenador personal, ni por supuesto Internet, sino a que fue sólo en ¡1913! cuando se emitió desde la Torre Eiffel la primera señal horaria que permitía a veinticinco naciones sincronizar el «tiempo» oficial, que habían decidido referir al meridiano de Greenwich en 1884 (Kern, 1983, pp. 12-14). Hasta entonces, se había generalizado la idea de que existía un «tiempo físico», exterior a las personas, propio de la naturaleza, pero no se había establecido una norma que lo definiera. Como hemos visto, la norma para el espacio se había generalizado antes, pero hay que esperar ¡al siglo XX! para llegar a la sincronización del mundo occidental.

Hasta entonces, cada país europeo tenía más o menos el mismo horario, pero sólo más o menos, por lo que fueron las compañías de ferrocarril quienes más hicieron –más incluso que los argumentos científicos o bélicos– por uniformar el tiempo de Occidente. Hasta ese momento, según cuenta Kern (*ibidem*, pp. 12-13), la situación mundial era caótica en lo que a los regímenes horarios se refería: atravesar en tren los Estados Unidos desde Washington a San Francisco en 1870 exigía cambiar la hora unas ¡200 veces!, y cada ciudad francesa tenía su propia hora local, tomada de los relojes de sol. Desde 1891, los ferrocarriles franceses decidieron usar la hora de París como referencia oficial (que iba nueve minutos y veintiún segundos por delante de la de Greenwich), pero sabían que las horas de las regiones por las que atravesaban podían diferir en algunos minutos; así que los trenes retrasaban cinco minutos su horario para que los pasajeros no los perdieran por culpa de los desajustes horarios. Eso llevaba a la caótica situación de tener una referencia horaria en la estación y otra distinta dentro de los trenes.

A medida que la complejidad de la sociedad capitalista exigía los contactos comerciales y los desplazamientos geográficos, se hacía más urgente la sincronización de los «tiempos físicos». El telégrafo, otro invento muy reciente, iba a hacer posible emitir las señales que permitieron a esos veinticinco países uniformar sus ritmos (*ibidem*, pp. 13-14): en 1905 la Marina norteamericana ya había enviado señales horarias desde Washington, pero sólo en 1912 suficientes ciudades del mundo occidental se habían equipado convenientemente para recibir las señales simultáneamente y comenzar la era en que podíamos referirnos a la misma hora independientemente del lugar del mundo donde estuviésemos. Ya que por Inglaterra iba a pasar el que se había decidido «meridiano cero», Francia acogería la institución que leería el tiempo. Y así, a las 10 de la mañana del 1 de julio de 1913, el Observatorio de París tomó una serie de lecturas astronómicas que envió a la Torre Eiffel, desde donde se esparcieron hacia ocho estaciones horarias repartidas por el globo

(*ibidem*). Cuando los sistemas electrónicos se desarrollaron, los tiempos locales tocaron definitivamente a su fin. Coincidiendo con ello, aparecieron, en 1916, los primeros relojes con una segunda manecilla de movimiento fluido, que, por primera vez, representaban el tiempo como un flujo y no como una suma de unidades discretas. Como bien señala Kern (*ibidem*, pp. 20, 24), esta noción apareció asociada a la de que la conciencia humana es una «corriente», y no un conglomerado de diferentes facultades o ideas.

¿Nos damos cuenta de que todo esto sucedió apenas ayer dentro del registro de la historia? ¿Qué determina nuestro modo de plantear la realidad y tomar decisiones en ella, conforme a reglas completamente distintas de las que rigen la vida de un cazador-recolector, o simplemente de un campesino premoderno? ¿Somos conscientes de que el hundimiento del *Titanic* en 1912 fue el primer desastre transmitido directamente por telégrafo, y del que, en consecuencia, se tuvo conocimiento en el mismo instante en que sucedía a pesar de la distancia (*ibidem*, pp. 64-66)? ¿O de que la primera línea telefónica que comunicó ambas costas de Estados Unidos se inauguró en 1915 (*ibidem*, p. 214)?

La distancia ya no es tiempo para nosotros: nuestro presente acoge todos los fenómenos que se están produciendo simultáneamente en cualquier parte del mundo. Pero hasta hace apenas cien años, los sucesos que ocurrían en otros espacios distintos a los del observador pertenecían también a otro tiempo: eran del pasado cuando llegaba la noticia de ellos, o del futuro si ese observador había de trasladarse para observarlos. El espacio implicaba tiempo; los presentes pertenecían a cada observador que, a su vez, sólo estaba interesado por su propio espacio. El tiempo homogéneo y cuantitativo que ahora utilizamos no es un universal humano, sino que pertenece al marco de acción de la Historia de la Industrialización (Elías, 1992, prefacio), que exige la sincronización de la acción colectiva.

Pero hemos visto que esta nueva forma de percibir tiempo y espacio es posible por la utilización de modelos metafóricos de representación de la realidad: de relojes y calendarios para el tiempo y de diseños cartográficos y geográficos de todo tipo para el espacio. Ello implica que nuestra conexión emocional con la realidad es distinta de la que caracteriza a los grupos que no se orientan a través de representaciones interpuestas, sino que utilizan como representación elementos de la propia realidad a la que ordenan. Es decir, nuestro mundo emocional ha de estar modelado, necesariamente, de forma diferente. No es que tengamos otros sentimientos, ni otra manera de expresarlos; es que, simplemente, nos conectamos emocionalmente de otro modo con otros aspectos de la realidad. Nuestro mundo intrapsíquico es distinto que el de cualquier persona de una sociedad premoderna, aunque las emociones humanas sean siempre las mismas.

Las dos categorías en las que se funda la modernidad, Sujeto y Razón Universal, van extremando su desarrollo a medida que la sociedad va desenvolviendo los matices de la complejidad y grados de interacción que pueden caracterizarla. Y así, no sólo el conocimiento científico se especializa cada vez más, sino que comienza a interrelacionarse en sus distintos campos (más cuanto más capitalista es el desarrollo de la sociedad) para poder seguir escalando niveles de abstracción, alcanzando conexiones lógicas que permitan dar cuenta de nuevos fenómenos, hasta ahora inexplicados, de la realidad. Pero además, ambas categorías interactúan entre sí, de forma que la razón se aplica al desarrollo del propio sujeto, tanto como la conciencia de subjetividad al desarrollo de la razón. Pero la aplicación de la razón al sujeto exige la colaboración de especialistas en el conocimiento racional de la cuestión, es

decir, en el análisis racional de la subjetividad. Y es así que el desarrollo de la individualidad va exigiendo la colaboración de expertos que ayuden al sujeto a definir y concretar su propia subjetividad mediante técnicas racionales, o metafóricas, o científicas o como se quiera llamar: mediante la aplicación de modelos abstractos de representación. En esta circunstancia nos encontramos hoy día, aunque bien es sabido que las consultas terapéuticas registran mucha más demanda femenina que masculina, precisamente por el distinto desarrollo de la individualidad entre ambos grupos de género y por los mayores conflictos que supone para las mujeres.

Y es que comprender la identidad en la modernidad tardía exige, en efecto, comprender las diferencias de género entre hombres y mujeres. Aunque no puedan desarrollarse al máximo todos los matices de la cuestión, que exigiría una elaboración mucho más amplia, permítaseme al menos, apuntar algunas ideas fundamentales (cfr. también Hernando, 2000a). Como veníamos viendo, los hombres han tenido una trayectoria gradual de individualización que no corresponde a las mujeres. Ejercer el poder exige siempre determinado grado de individualización, porque va indisociablemente unido a la diferenciación del resto de la masa social. Al tiempo, y como cabría esperar en términos estructurales, exige una cierta percepción de un sentido del tiempo abierto al futuro, pues exige la capacidad de tomar decisiones que pueden afectar al destino del grupo. Además, su ejercicio es territorial, por lo que conlleva un cierto sentido utilitario del espacio. Y, por último, y sobre todo, exige una distancia emocional con la realidad, una objetivación de ésta, a la que sólo se accede cuando se introducen sistemas interpuestos para su representación. Por eso, los hombres del inicio de la modernidad pusieron todos los obstáculos posibles a la escolarización y alfabetización de las mujeres, pues el «conocimiento racional» del mundo, científico, descrito a través de modelos interpuestos, se asocia estructuralmente a un desarrollo de los deseos propios, lo que impediría concentrar todas las energías en satisfacer los de los demás (los de ellos) y podría generar, entre otros, deseos de poder.

Sin embargo, por un lado, la propia aplicación de las categorías de la razón demostraba no razonable este esfuerzo por excluir a las mujeres del ámbito lógico de aplicación de las nuevas categorías culturales, por lo que cada vez existía mayor dificultad para mantener la exclusión en reglamentos y normas sociales. Y por otro, la complejidad socioeconómica seguía su propio proceso imparable, de forma que las mujeres comenzaban a ocupar posiciones sociales que implicaban una percepción particularizada de la realidad. Como parte de todo un mismo movimiento, no pudo evitarse que la escolarización empezara a aplicarse también a las mujeres que, en consecuencia, hicieron suyo el ejercicio analítico y racional de relación con la realidad. Ahora bien: al tiempo que este proceso individualizador avanzaba, gracias al esfuerzo y la lucha de algunas mujeres, no podía abandonarse el modelo de identidad femenina que se había ido internalizando y reproduciendo a lo largo de tantos siglos de historia, el papel afectivo y de cuidado de la mujer, la identificación entre maternidad y ausencia de deseos propios.

De esta forma, da comienzo una nueva etapa en la identidad de las mujeres, que irá dando lugar a conflictos intrapsíquicos de honda trascendencia y que marcarán su situación actual. Por un lado, a medida que la diferencia en el grado de individualización de hombres y mujeres era mayor, la resistencia por parte de algunas mujeres para pasar de un modo más relacional a otro más individualizado de identidad, iba aumentando. Está claro que el llamado orden patriarcal no se hubiera sostenido con la rigidez y fuerza que lo hace si no fuera porque una mayoría de mujeres también lo personifica y lo reproduce. Como llevamos viendo a lo largo de todo

el texto, la identidad relacional es mucho más gratificante que la individualizada en términos emocionales, pues la vida tiene sentido en cuanto que se es parte de una comunidad de afectos y no existe la ansiedad que siempre generan las dudas que produce el mundo cuando éste se «piensa». Con una instancia sagrada bien elegida o buen marido e hijos sanos mediante, la identidad relacional produce sensación de protección y deposita las responsabilidades y dificultades de la vida en la iniciativa de aquellos que dan la protección. La individualidad es una tarea mucho más costosa, cuya única ventaja clara –pero tan importante que ha sido priorizada sobre sus costes a lo largo de toda la historia– es que quien la desarrolla va haciéndose cargo y, por tanto, pudiendo determinar, su propio destino. Pero el coste en términos emocionales es alto, y por eso, pasar de una identidad relacional a otra individualizada supone siempre una sensación de pérdida y de desconexión con el mundo –que, como en el caso Q'eqchí', puede llegar incluso a identificarse con la muerte–, por lo que la resistencia forma siempre parte del proceso. De ahí que haya muchas mujeres cuya vida no implica un alto grado de individualización –en general, todas aquellas que no han accedido a una educación media o superior y no desarrollan funciones sociales especializadas–, para las que resulta extremadamente difícil desarrollar los rasgos inherentes a la individualización –conciencia y satisfacción de deseos propios, iniciativa personal para sustentarlos, rechazo a las imposiciones injustas de aquel en quien depositan su destino, etc.

Pero por otro, las mujeres que sí desarrollan la individualidad como resultado de una vida profesional activa dedicada en una u otra medida a la relación «intelectual» con el mundo, es decir, a un uso de metáforas para representar la realidad, comenzaban a entrar en un conflicto de muy difícil resolución, al debatirse entre dos modelos estructuralmente contradictorios de identidad: entre la identidad relacional, basada en el contacto emocional con el mundo y el espacio como parámetro básico de orden de la realidad, que se les seguía transmitiendo desde el nacimiento a través de innumerables estrategias casi nunca explícitas (léase desde los juegos con muñecas hasta la importancia de ser bellas y siempre jóvenes para ser deseadas) y que definen su llamada «identidad de género» (Burín, 1987, p. 92), y la identidad individualizada, basada en la distancia emocional con el mundo que implica la relación racional con sus fenómenos y el tiempo como parámetro básico de orden. Podríamos decir que, a partir de la modernidad, mientras las mujeres siguen internalizando un modelo de identidad relacional al nacer, la escolarización, la vida y la multiplicidad de posiciones sociales, profesionales o personales que han de atravesar individualizan a la mayoría en una u otra medida. Y así, por un lado, tienen deseos propios y por otro se las enseña que la prioridad debe ser atender a los de los demás. Por un lado, se dan cuenta de que la vida depende de su iniciativa y trabajo, pero, por otro, se siguen colocando en posición de objeto y esperando siempre la aprobación de los demás. Así que, de esta manera, se sumen en contradicciones, culpas e insatisfacciones de naturaleza muy distinta a las que una identidad masculina genera.

Pero además, las mujeres deben enfrentarse al hecho de que una mayoría de hombres no desean que ellas se individualicen, por lo que las que optan por seguir las pautas de identidad propias de la individualización tienen muchas posibilidades de tener que aceptar la dificultad de encontrar una pareja, lo que no deja de ser otra fuente de conflicto interno de hondo calado.

¿Por qué ofrecen los hombres tanta resistencia a la individualización de las mujeres? Como ya he declarado en otros lugares (Hernando, 2000a, p. 120), mi

hipótesis es que los hombres han utilizado a las mujeres en su transformación hacia la individualidad, sustituyendo la pérdida afectiva y emocional que el alejamiento de una visión mítica de la realidad implica, con la gratificación afectiva que las mujeres, que seguían más vinculadas a los mitos, seguían necesitando dar y establecer para construir su identidad. Es decir, creo que los hombres han ido individualizándose a lo largo de la historia sin experimentar pérdidas traumáticas en la conexión emocional con el mundo porque las mujeres han colmado el vacío emocional que, de otro modo, se iría abriendo. Por eso, para la mitad masculina de la población no es fácil renunciar a esos cuidados que hasta hace muy poco tiempo tenía garantizados y sin los cuales resulta mucho más difícil, si no imposible, mantener el equilibrio que hace posible ejercer el poder. No se trata sólo de que el egoísmo masculino no quiera perder las comodidades inherentes a tener cuidadoras especializadas convencidas de que éste es su destino histórico, sino de que las mujeres les permiten (y representan) la conexión emocional con el mundo, lo que para ellos constituye un vínculo imprescindible para la vida.

Es decir, la individualidad femenina se construye de un modo distinto a la de los hombres, aunque no por esto ellos dejan de tener conflictos en esta modernidad tardía: empiezan a darse cuenta de que, al fin y al cabo, el modo de identidad que han ido construyendo a través de la historia puede ser individual, pero no deja de ser dependiente, pues al utilizar la fácil salida de que fueran las mujeres quienes les proveyeran de afectos y cuidados, no se han preocupado por ensayar mecanismos maduros de conexión emocional con el mundo, y ahora no saben hacerlo de manera autónoma. La salida del conflicto es, no obstante, fácil para la mayoría de ellos, que siguen estableciendo relaciones con mujeres cuya identidad relacional hace que dediquen la mayor parte de sus esfuerzos a atender los deseos y necesidades masculinos en lugar de los suyos propios, de los que desgraciadamente aún en muchos casos no han aprendido a ser conscientes. Es por ello que las mujeres que van adquiriendo rasgos de identidad individualizada se encuentran con frecuencia con problemas de soledad en su trayectoria vital: la individualización, que les permite acceder a la posición de sujetos sociales, de equidad y justicia social, relacionarse como iguales con los hombres, provoca el rechazo por parte de la mayoría de ellos, que sin haber cambiado su trayectoria ni su rumbo, siguen necesitando que las mujeres no se individualicen (al menos, no tanto como ellos) para poder seguir su destino histórico, para poder seguir siendo «hombres» tal y como les han enseñado a serlo.

Resulta claro, tanto desde la reflexión como desde la observación cotidiana, que hay muchas más mujeres solas que hombres solos y que la individualidad tiene un coste muy elevado en las mujeres que de ninguna manera tiene en los hombres. Cuanto más sujeto de deseos es un hombre, cuantos más deseos formula y sabe satisfacer, cuanto más disfruta con una vida que él mismo organiza y le hace sentir «realizado», más mujeres tiene a su alrededor, aspirando a dedicarle sus atenciones y cuidados, a compartir la dicha que sabe generar para sí y a sentirse «privilegiadas» entre todas las demás por haber sido las «elegidas» ante tanta competencia. Todo lo contrario sucede cuando la que consigue discriminar sus deseos y cumplirlos y generar dicha a través de ellos es la mujer. Las estadísticas demuestran que están solas en un 90% de las ocasiones. Debe decirse, sin embargo, que estas mujeres que se van individualizando a costa de una lucha cotidiana con todos los conflictos internos y externos a que conduce en ellas esa forma de identidad, cuentan con una ventaja respecto de los hombres: su secular entrenamiento en el mundo de las emo-

ciones y de los afectos, su histórica necesidad de detectar los estados anímicos y las necesidades afectivas de unos hombres a los que ellas mismas no educaban para que supieran detectarlos, les dota en la actualidad de una sensibilidad y una capacidad de empatía que les permite conectarse emocionalmente con el mundo de forma autónoma, y de ahí que su individualidad sea mucho más independiente y madura que la de los hombres. Y además, su tradicional «especialización» en el mundo de los sentimientos les permite ahora indagar con mayor libertad en ese mundo y en las contradicciones y angustias a las que el encuentro entre los dos modos de identidad da lugar. Es decir, busca con más facilidad y menos resistencia la ayuda de expertos, lo que hace que el desarrollo de su individualidad sea un proceso mucho más consciente y reflexivo, intencional y defendido que para la mayor parte de los hombres. Esto quiere decir que, guiadas por su necesidad de encontrar una coherencia que la sociedad no ofrece, están aplicando la razón no sólo al conocimiento de los fenómenos de la naturaleza no humana, como han hecho siempre los hombres, sino también, a la segunda categoría de la modernidad, el sujeto, profundizando así de una manera que los hombres desconocen, en el conocimiento de la subjetividad. De esta manera, las mujeres no sólo comienzan a tener el mismo control que los hombres sobre los fenómenos de la Naturaleza externos al «yo» interior, sino que tienen mucho más control (porque tienen más conocimiento) de los fenómenos internos del «yo». En este sentido, creo que las mujeres comienzan a estar mejor preparadas que los hombres para regir los destinos futuros de una sociedad que empieza a manifestar la fragilidad inherente al desarrollo extremo de la dinámica que la ha caracterizado históricamente: la individualización supone fragmentación emocional, potenciación de las diferencias, aumento de las amenazas y de los miedos interpersonales. Semejante trayectoria se ha podido ir materializando porque sólo la mitad masculina de la población representaba sus rasgos, mientras que las mujeres seguían encarnando la cimentación emocional, el aglutinante que contrarrestaba tanta fragmentación. Pero la lógica de la modernidad ha roto esa dinámica, pues el capitalismo exige individuos consumidores, sujetos de deseos, de forma que las mujeres ya no se conforman con ser sólo las aglutinantes de tanta descomposición, y van situándose en la disposición de tomar el destino en sus manos de una forma que contempla también, a diferencia del caso de los hombres, la conexión emocional con el mundo.

Creo que estamos en un momento de crisis de identidades: de crisis de la identidad relacional de las mujeres, pues la sociedad moderna no ha podido seguir evitando, al profundizar en la lógica democrática consustancial al nacimiento del sujeto, dotarnos de los instrumentos de representación metafórica de la realidad, con todas las implicaciones estructurales que ello tiene y el surgimiento de la individualidad que implica; y de crisis de la identidad individualizada de aquellos hombres (no muchos aún, desgraciadamente) que entienden el alcance de esa lógica y la justicia de su aplicación, y desean seguir el camino de su individualización extendiendo a todos los miembros del grupo social los principios que hasta ahora regían sólo para ellos. Entiéndase que no se trata sólo de hacer leyes democráticas o no sexistas, sino sobre todo de transformar las identidades, las subjetividades profundas y ocultas, diseñadas desde la infancia a partir de pautas tan poco visibles como aquellas que llevan a construir un tipo de realidad en la que creer que vivimos.

Dado que las mujeres suelen conocer mejor su subjetividad que los hombres y que, además, suelen tener dificultades para encontrar complementarios masculinos dispuestos a respetar su individualidad y a tratarlas como sujetos de deseo y acción

en la misma medida en que se consideran a ellos mismos, está más generalizada entre ellas esa forma de relación que Giddens (1997) llamó «relación pura». Al fin y al cabo, la relación pura, que sólo intercambia afectos e interioridad es precisamente el campo en el que tradicionalmente se ha entrenado a las mujeres, con lo que éstas encuentran en él un modo de compensar las pérdidas relacionales de su papel tradicional. El caso es que la identidad moderna (y postmoderna) es una identidad de soledades que cuando entretejen vínculos, alcanzan fuertes tonos emocionales. Por ello mismo, sin embargo, pueden ser vínculos frágiles, pues la propia transformación que sustancia la producción del ser puede llevar a la desconexión cuando se han atravesado cualesquiera de los cambios que siempre definen ahora la vida en una sociedad como la nuestra. El sentimiento de soledad profunda y de desesperanza en la posibilidad de establecer vínculos emocionales duraderos puede entonces adueñarse del ser, conduciendo a muy difíciles estados emocionales desconocidos en otras culturas.

Podríamos tomar también el concepto de Ferrara (1998) de «autenticidad reflexiva» o el de Giddens (1997) de «conciencia refleja» para hablar de un recurso constitutivo esencial de la identidad del yo de la modernidad. De ese yo que se constituye pensándose, aplicando las categorías de la razón sobre sí mismo en un bucle imparable que le da seguridad en el exterior al tiempo que le sumerge en insondables angustias interiores. Una crónica de la identidad del yo reflejamente organizada, dice Giddens (1997, p. 272) «proporciona los medios para dar coherencia al tiempo de vida finito, dadas unas circunstancias externas cambiantes». Estoy de acuerdo, pero aún añadiría más: una crónica del yo que se sabe a sí mismo, que se piensa y encuentra en su propia trayectoria la coherencia que no encuentra en la azarosa vida exterior, sólo existe dando prioridad en la construcción de la identidad al parámetro tiempo. Sólo cuando el tiempo se convierte en eje sobre el que valorar el mundo, sobre el que ordenar sus múltiples y desordenados fenómenos, es posible encontrar coherencia en la conciencia refleja del yo. Sólo cuando el espacio deja de ser el parámetro básico, las circunstancias externas pueden empezar a dejar de importar, y uno puede trasladarse, y salir de su espacio familiar, de su país incluso, sin que se pierda la orientación y el sentido del mundo, porque el mundo que importa, el orden que lo rige, está dentro y no fuera. Y cuando todo esto sucede, la conciencia refleja del yo sirve de suficiente apoyo para enfrentar circunstancias desconocidas que se tiene la seguridad de superar con éxito. El esquema estructural de construcción de identidad se cumple así de manera necesaria.

No obstante, creo que podría decirse que hay «gente del tiempo» y «gente del espacio» en la sociedad moderna occidental, porque aun cuando la modernidad exige dar prioridad al tiempo como eje de construcción social de la realidad, esa prioridad puede ser más o menos absoluta, permitiendo, en consecuencia, que el espacio mantenga o no algún peso en la configuración. Es cierto que la identidad individualizada está idealizada en la sociedad occidental, pues se asocia al control material de la realidad y al poder. O quizás debiera decirse que, dado que quienes acceden al poder y controlan la sociedad tienen una identidad individualizada (razón por la cual acceden a él, como hemos visto), idealizan ese modo de identidad y lo transmiten como algo deseable, «progresivo», a lo que se debe tender. Pero no cabe duda de que la sociedad moderna occidental manifiesta una diversificación de identidades. No sólo me refiero a las identidades de género masculina o femenina, que acabamos de ver, en que las mujeres internalizamos un modelo menos individualizado que los hombres, tenemos una identidad más relacional y percibimos de

manera más mítica algunos aspectos de la realidad (basta con comprobar el género dominante en las iglesias). Sino que me refiero también a los distintos sectores dentro del grupo social: es obvio, y estructuralmente coherente, que los sectores donde la especialización del trabajo y la división de funciones es menor –como es el caso de cualquier sector campesino tradicional, pongamos por ejemplo el gallego–, desarrollarán una identidad muy apegada al espacio, muy relacional y muy mítica –valga el caso de la Santa Compaña, que reproduce las reglas y peligros de los mitos en los que la naturaleza humana corresponde a seres con apariencias distintas, y donde, si no se está especializado en el mundo de los espíritus, se corre el riesgo de ser atraído al mundo de las formas en que se manifiesta el encuentro con ellos, como veíamos en los casos descritos por Viveiros de Castro (1996) páginas atrás.

El mundo en el que vivimos es, en fin, un mundo de identidades diversas, donde a las identidades colectivas de las que estamos hablando cabe añadir la más compleja gama de identidades personales que se pueda imaginar. En una sociedad tan compleja como la nuestra, la posibilidad de combinación de variables y de expresión de matices es infinita. Pero creo que la sociedad moderna occidental construye la identidad de un modo particular porque, a diferencia de otras sociedades que hayan habitado otros tiempos u otros espacios, da prioridad al tiempo sobre el espacio en la construcción social de la realidad que percibe. Por ello nos sentimos todos parte de una comunidad de identidades y, a pesar de las diferencias, tenemos siempre un elevado grado de individualización, una capacidad de uso de metáforas para representar la realidad y una resistencia a los cambios mucho menor que la gente «del espacio» de otros momentos históricos o de otros lugares del planeta actual que aún no han introducido el tiempo como parámetro significativo de orden.

Uno de los problemas que comienzan ahora a plantearse es, sin embargo, el futuro de la tendencia apreciable en esta construcción de la identidad. La utilización de «la red» de Internet no es inocua en absoluto, a mi juicio. Los países más individualizados y las personas más individualizadas dentro de ellos –los hombres, desde su más tierna infancia–, están modelando un nuevo «estado» de esa tendencia individualizadora de la identidad occidental, en el que, como hemos visto, el espacio desaparece definitivamente como eje de referencia y orden. La fragmentación social y el grado de dificultad relacional y emocional de las personas «enganchadas a la red» es cada vez mayor, aumentando correlativamente al grado de capacidad de representación «metafórica» del mundo, que pasa a convertirse en un universo virtual con el que se establece la relación. Quizá debiéramos preguntarnos si tiene sentido avanzar en la explicación de las dinámicas causales que rigen nuestro mundo fenoménico si ello conduce a la destrucción emocional del grupo humano, que puede llegar a entender perfectamente lo que sucede en el exterior sin ser capaz de relacionarse emocionalmente de forma satisfactoria con él. Sin embargo, no es fácil pensar en la salida, pues como llevamos visto a lo largo de estas páginas, la seguridad que da comprender racionalmente el mundo en que nos movemos, controlando así sus fenómenos, debe haber sido tan compensadora de pasadas angustias e impotencias, que su incremento ha regido la trayectoria de la identidad del mundo occidental. Vamos a detenernos, por último, en esta cuestión.

XI Conclusión

Vivimos en un mundo que nos parece común a todos sus habitantes. Creemos percibir realidades que nos parecen de obligada constatación por parte de cualquiera que las mire. Y no nos damos cuenta de que no todos los seres humanos miramos al mismo sitio, ni con la misma mirada. Vivimos en un mundo demasiado complejo, donde el dinamismo propio de la vida se manifiesta en demasiadas facetas; pero nosotros somos una especie muy inteligente, que logramos utilizar símbolos a partir de determinado momento de nuestra evolución para diseñar universos a la medida de nuestras posibilidades de actuación y control. Desde el principio, comenzamos a seleccionar la información a la que podíamos atender, que nos era posible interpretar, en función de la capacidad que tuviéramos de insertarla en un universo de sentido, de hacerla parte de un mundo en el que nosotros, de una u otra manera, fuéramos la referencia y el agente de control.

A esto denomino identidad: a la capacidad de formar una imagen de nosotros mismos y del mundo que nos provea de suficiente sensación de seguridad y orientación como para operar satisfactoriamente en una realidad definida por la interacción; a la difícil negociación de alianzas, identificaciones y diferenciaciones a través de las cuales llegar a descubrir que somos capaces de sobrevivir equilibradamente en un mundo donde el equilibrio parece difícil de obtener. Creo firmemente en el carácter negociado de la identidad, en su sustancia cultural y no biológica. Creo que la identidad es una construcción que la sociedad genera en sus parámetros básicos porque constituye la contraparte cognitiva de su modo material de relación con la realidad. Por todo ello, creo que no hay identidades mejores y peores, más inteligentes o menos, más «progresivas» que otras. Todo modo de identidad es un modo de supervivencia, una forma en extremo lúcida de encarar las condiciones materiales de las que se parte.

Hablar de menor complejidad socioeconómica es hablar de menor división de funciones y especialización del trabajo dentro del grupo social y, por tanto, de menor capacidad de control material de la realidad por un lado, y de menor diferencia de comportamientos y posiciones sociales dentro del grupo, por otro. Por eso, hablar de una sociedad menos compleja es hablar de un conjunto de gente que establece relaciones más uniformes y menos variadas entre sí, de gente que se parece

más entre sí porque son menores sus posibilidades de diferir y de gente que, en consecuencia, no temerá identificarse con el resto del grupo para sentirse protegida frente a las amenazas que el mundo exterior representa. Esta base para la construcción de la identidad es tan operativa y tan inteligente como la de nuestra propia sociedad que, por el contrario, al estar constituida por innumerables esferas y niveles de relación, está fundada en las diferencias de sus miembros y en los consiguientes miedos y amenazas que entre sí representan, al tiempo que disminuyen los miedos que la naturaleza, ahora objetivada, representara antes.

El argumento que he sostenido a lo largo de estas páginas es que el modo en que se construye la identidad tiene que ver con el mecanismo por el cual cada grupo humano contempla como realidad, interpretándola, sólo una porción de las infinitas dinámicas de la naturaleza en la que estamos insertos. Es decir, que nuestra idea de quiénes somos y dónde estamos depende del control material que tengamos sobre nuestras condiciones de vida y se construye a través de la selección de determinados fenómenos de la realidad mediante su inclusión en un sistema de orden determinado por los parámetros tiempo y espacio. Sólo aquello que insertemos en este esquema y a lo que dotemos de una cualidad temporal y una espacial tendrá así cabida en nuestro universo de percepción, por lo que sólo eso constituirá el mundo en el que creemos vivir.

A su vez, creo que esta construcción que cada grupo humano hace de la realidad en la que vive sólo puede entenderse a través del modo en que la representa y que, por lo tanto, para entender cómo construimos la realidad y, en consecuencia, cómo entendemos nuestro lugar en ella o nuestra identidad, es necesario analizar cómo representamos tiempo y espacio. Cuando la representación es metonímica –se realiza a través de signos que no pertenecen a la realidad ordenada– el espacio tendrá prioridad en el esquema de orden, no se controlará la esfera de realidad así ordenada y el modo de identidad tenderá a ser relacional, por cuanto constituirá una dinámica amenazante para el ser humano. Lo contrario sucederá cuando se controla materialmente la realidad (se representará a través de modelos científicos, se objetivará por creer que la dominamos, el sujeto se constituirá como instancia de identidad aislada y separada de ella y se valorarán positivamente los cambios).

He defendido que estas relaciones son estructurales y, que por lo tanto, no tienen que ver con pautas evolucionistas necesariamente. Es decir, no se produce la transformación en un único sentido siempre, sino que, como hemos visto respecto del mundo antiguo y medieval, la importancia que se había dado al tiempo en el primero fue sustituida por una vuelta a la prioridad del espacio en el segundo, atendiendo al colapso de las formas económicas del primero.

Por otro lado, creo que al ser la relación estructural, es de aplicación tanto a contextos sociales, como sectoriales –dentro de una sociedad dividida en sectores sociales diversos–, como de género o individuales. Y sobre todo, que modificar uno cualquiera de los rasgos de identidad (recuérdese: individualismo/metáfora como modo de representación/control material de la realidad/valoración positiva del cambio/tiempo como eje prioritario de ordenación de la realidad *versus* Identidad relacional/metonimia como modo de representación/escaso control material de la realidad/resistencia al cambio/espacio como eje prioritario de ordenación) implica la transformación correlativa de todos los demás rasgos que forman parte del conjunto. Por eso, la alfabetización individualiza y da más confianza en la posibilidad de emprender cambios en la vida, y la renuncia a ciertos niveles de individualidad exige la pérdida de cierto control material de la realidad, volver a habitar en reali-

dades «míticas» y el descenso de la valoración del tiempo y sus posibilidades de transformación como ejes sobre los que fundamentar la acción.

El ser humano no nace con una identidad, sino que ésta se va formando a través de las pautas de lectura de la realidad que su grupo social le transmite. Internalizarlas es básico para la supervivencia, pero al cumplirse el proceso, se «hace» de un modo y no de otro, sus pautas psíquicas adquieren determinada modelación, coherente con las funciones sociales que ha de desarrollar para conseguir la supervivencia material y efectiva del grupo. Por eso, creo que existen unos umbrales de identidad que vienen dados por la cultura, dentro de los cuales contemplar las diferencias particulares en capacidades o habilidades. Cuando surge el sujeto en la modernidad y la identidad escapa así de adscripciones establecidas desde el nacimiento, la identidad puede revestir una gama muy variada de combinación distinta de aquellas variables, integrándose la sociedad por gente más individualizada o más relacional que ocuparán distintas funciones dentro del grupo social. En este caso, en que no sólo la movilidad social es posible, sino que el propio sujeto se va definiendo en función del llegar a ser, de su construcción dinámica, es posible llegar a concretar identidades más o menos individualizadas en función de factores tan variados que no resultan ser del caso aquí, pero entre los que sin duda deben tener que ver los condicionantes de la internalización del esquema que se dieron en la infancia. Es decir, puede variarse la posición social para variar así la identidad.

Pongamos un ejemplo: N. Elías (1990a, p. 166) comentaba la posibilidad que existe en las sociedades occidentales de resistirse al «ideal del yo», mediante el retiro en centros en los «que uno está dispensado de la necesidad de decidir por sí mismo y de buscar la satisfacción de un anhelo personal en el distinguirse de los demás», es decir, en los conventos. Tomemos el ejemplo y apliquémosle el esquema de implicaciones estructurales: es cierto que la individualidad es una carga muy pesada para muchas personas. Exige una constante responsabilidad sobre el propio destino y ofrece muy poca gratificación emocional, pues el ser individualizado lo es, precisamente, por las distancias emocionales que interpone entre sí y el resto de la realidad. Así pues, la única compensación que tiene es el desarrollo del control sobre las propias condiciones de vida, lo cual no es una ventaja banal, a juzgar por la trayectoria histórica que hemos venido viendo. Ahora bien, dado que ya vivimos en una sociedad que desarrolla orgánica y colectivamente ese control, que genera los medios técnicos para protegernos en la medida de lo posible de las veleidades de la naturaleza, hemos llegado a olvidar la angustia –inconsciente– que debió de suponer vivir en sociedades sin esos medios. Así pues, es verdad que existe un recurso claro de renunciar a las «desventajas» de la individualidad, sin prescindir de las ventajas que ha proporcionado en la sociedad a la que pertenecemos: ingresar en un convento. Al contrario que en época medieval, donde los conventos representaban un modo de identidad menos colectivo que el de la sociedad donde se insertaban, en este momento de modernidad tardía y fragmentación individualista representan un modo incomparablemente más relacional. Ingresar en un convento ha significado siempre entrar en un mundo distinto, regido por otro orden que el orden social. En el caso de nuestros días, significa entrar a un mundo donde la individualización que nos caracteriza debe anularse para adquirir una identidad relacional. Pero obsérvese lo que ello implica: por un lado, la renuncia a la individualidad pasa por la negación de los propios deseos (porque al ser diferentes de los de los demás, manifestarían la propia individualidad), la constante neutralización de su aparición mediante promesas firmes que se constituyen en condición *sine qua non*

para pertenecer a la comunidad: es necesario neutralizar la aparición de las diferencias y reconstruir una identidad que, como la de los grupos donde no existe la individualidad, no esté basada en las diferencias interpersonales, sino en sus semejanzas. Se exige, por ello, renunciar a todo aquello que puede simbolizar las diferencias, lo que obliga, a su vez, a neutralizar los deseos generados en la modernidad como parte constitutiva del sujeto: deseos para sí tanto de poder (con el voto de obediencia), como de símbolos materiales de diferenciación (con el de pobreza y con la uniformización del vestir); además, dado que se trata de un proceso de creación social de identidad que exige reforzar todos los hábitos colectivos para conseguir anular los individuales, se exigirá también el voto de castidad para poder frenar por un lado el más claro y biológico de los deseos, el sexual, y para conseguir, por otro, la desvinculación definitiva del grupo social individualizado al que se pertenecía (obsérvese que se trata ahora del proceso inverso del descrito por L. Dumont [1987, 1989] para el surgimiento de la individualidad en la India, donde para desarrollar una identidad así es necesario salir de una sociedad altamente relacional o colectivista). Vivir en un mundo sin responsabilidades sobre el propio destino exige renunciar a la individualidad, pero exige, también, como corresponde a la lógica de lo que llevamos visto, organizar la realidad en función del espacio y no del tiempo, elegir signos metonímicos de representación de la realidad –o sea, vivir en el mito– y renunciar a controlar materialmente las circunstancias materiales de la realidad. Parece claro el desarrollo de todos estos aspectos en lo que a los conventos se refiere: se trata de espacios cerrados, donde habita la divinidad y donde todo el sentido de la vida que allí discurre tiene que ver, exclusivamente, con esta fuente de sentido. La divinidad se manifiesta a través de todos los elementos que construyen ese espacio, tanto los seres humanos como los no humanos, incluso el aire que se respira o la lluvia que cae. Los muertos interactúan con los vivos en una comunidad permanente de afectos y energía, donde sólo cambia la forma de que se reviste, en cada momento, la divinidad. Se vive en un mundo mítico, organizado a través de referencias metonímicas construidas sobre conceptualizaciones espaciales: el mundo sagrado se sobreimpone al mundo material visible, constituyendo realidades paralelas, tan real una como la otra, pero donde la segunda sólo encuentra sentido y orden a través de la primera. El tiempo no importa, el tiempo de la divinidad es eterno, es inamovible, no existe en él la transformación. No se busca el cambio, al que por el contrario se resiste, manteniéndose actividades artesanales y formas tradicionales de vida en una transposición de la ausencia de división de funciones propias de las sociedades a las que la identidad colectiva era o es consustancial. No hay control material sobre la realidad material, pero tampoco importa, porque, por un lado, el universo que se contempla se limita a aquél ordenado espacialmente sobre el que materialmente discurre la vida, sin que lo de fuera afecte a su dinámica, y, por otro, porque sea lo que sea lo que pueda suceder, habrá sucedido por voluntad divina, y dios sabe bien cómo escribe el que ha de ser mejor destino de sus siervos, aunque ése sea la muerte. El rito constante, la perpetua rendición ante la voluntad de dios se ha de convertir, de este modo, en una de las actividades prioritarias de la comunidad, porque de ello depende, precisamente, el mantenimiento de la protección. A cambio, se pertenece a una sólida comunidad de afectos, regida además por la seguridad de recibir un afecto esencial que todo lo colma: el de la propia divinidad. Ésta es la estructura común de identidad y percepción de la realidad de todos aquellos grupos humanos que no han desarrollado un control material de la realidad porque el grado de división social de funciones no lo permite. Es la forma de

hacer frente a un mundo complejo y difícil al que se da la espalda, buscando refugio en la identificación con los demás y en el reconocimiento de la dependencia a las fuerzas superiores que guían el destino. Y es una forma muy consoladora en términos emocionales, mucho más que la forma individualizada de percepción de la realidad. Al fin y al cabo, se está inserto en una realidad regida por emociones «positivas», independientemente de los hechos concretos de la experiencia. La voluntad que se supone a la divinidad es la de proteger siempre en última instancia, pues la relación mítica con la realidad exige la confianza en que se ha sido «elegido» por ese dios entre todos los demás seres humanos.

Debemos imaginar que este tipo de percepción de la realidad, donde el «sentido de la vida» se genera sólo a través de la acción personal y cotidiana, porque sólo el espacio que se conoce y el tiempo que se habita establecen los márgenes del orden que importa, fue y es el generalizado en las sociedades con menor división de funciones y especialización del trabajo. En ellas, las habilidades y capacidades particulares de cada cual han de frenarse y reprimirse (de hecho, no se estimulan o entrenan), pues la «identificación» con los demás es la base de la supervivencia psíquica y material. Sin embargo, no creo que podamos imaginar completamente la situación desde nuestra posición individualizada, pues para nosotros semejante «colectivización» implica la negación de lo que somos, mientras que en esas sociedades sin división de funciones y especialización del trabajo, no se ha generado la diferencia psíquica en la modelación de las conciencias individuales.

La historia del mundo occidental demuestra que esa situación emocionalmente gratificante exigía la extensión de la comunicación emocional al mundo de la naturaleza, tanto humana como no humana, para lo cual era necesario establecer la intercomunicabilidad entre ellas a través de su inserción en una única dinámica, la única conocida: la humana. Así pues, en la transformación que, a grandes rasgos, ha sufrido nuestra identidad, cabe suponer que al principio se creía en la uniformidad de los espíritus y la diversidad de los cuerpos, de forma que al transformar el cuerpo se conseguía transformar también el espíritu, porque en el cuerpo residía la manera de estar en el mundo y de percibirlo (Viveiros de Castro, 1996). Pero a medida que la Naturaleza no humana fue considerándose un ámbito de existencia y realidad regido por dinámicas distintas de la humana, lo que se corresponde con el desarrollo de la complejidad socioeconómica del grupo social, comenzó a equilibrarse el peso de la relación cuerpo-espíritu, hasta llegar a la situación actual. En ésta, en que se ha conseguido el máximo control conocido sobre los aspectos materiales de la realidad, la tangibilidad del cuerpo no podía escapar a su objetivización. Poco a poco, se fueron desentrañando sus secretos, explicando sus dinámicas, analizando su composición. Estamos a punto de descodificar su esencia y de modificar su tiempo de vida, su modo de reproducción. En este alejamiento emocional de la naturaleza, hemos llegado a incluir nuestro propio cuerpo entre los fenómenos naturales que dominamos, al contrario exactamente que en los grupos menos divididos, considerándolo como un objeto más a través del que se expresa nuestro espíritu, nuestra conciencia. En este otro polo de la identidad invertimos, pues, la lógica del primero, y consideramos que es el espíritu –llámese así a la conciencia o al inconsciente– lo que determina el cuerpo, por lo que creemos que sus enfermedades y disfunciones deben solucionarse mediante la resolución de los conflictos del espíritu. Obsérvese que, como bien decía Viveiros de Castro (1996), no se trata de que nosotros funcionamos con dualidades desconocidas en otros grupos; es que esas polaridades son distintas, inversas en ocasiones. La dualidad cuerpo-mente o cuer-

po-espíritu es una creación humana en todos los casos, destinada a hacernos comprender el mundo en el que vivimos.

La trayectoria occidental demuestra una tendencia clara y gradual entre esos dos polos de identidad y que, a partir del XII, la individualización comienza a manifestarse en todos los aspectos culturales. Pero eso suponía un alejamiento de la gratificante comunidad de afectos de momentos anteriores, de desarrollo de violencias dentro del grupo social, de asunción de responsabilidades y soledades en este mundo cuyos destinos el ser humano comenzaba a creer que regía. Y aun así la tendencia continuó, y seguimos en ella. Estamos registrando índices de depresión infantil y juvenil desconocidos hasta el momento, pero seguimos en la tendencia. La gente llena las consultas psicológicas, los divorcios aumentan y el mundo parece desmoronarse a nuestros pies. Las estadísticas demuestran que los conflictos emocionales van aumentando alarmantemente a medida que la individualización avanza, llegándose a concluir incluso que la vida no tiene sentido cuando ese sentido hay que «pensarlo»: las estadísticas demuestran que «se suicidan más los blancos que los negros, los opresores que los oprimidos, los ricos que los pobres, los suecos que los chinos» (Verdú, 2000). Muchos hombres justifican la conveniencia de mantener la situación de desigualdad social respecto de las mujeres porque el modelo social que representa ha constituido la base sobre la que la sociedad occidental ha ido cimentando su creciente poder, el control sobre los fenómenos de la naturaleza, la apropiación humana del destino humano. Pero deben darse cuenta de que el modelo está agotado, porque la individualización extrema establece una distancia emocional con el mundo que va haciendo que los seres humanos se sientan solos, comprendiendo las mecánicas de un mundo en el que van perdiendo las ganas de vivir. E Internet va a acelerar el proceso.

Internet disuelve las distancias, anula los espacios. La comunicación personal a larga distancia se ha hecho inmediata, a través del correo electrónico. El espacio deja de ser una variable significativa en nuestra concepción racional del mundo, al tiempo que desarrollamos sistemas cada vez más sofisticados de «localización» para saber dónde estamos y sentirnos orientados. El GPS (Sistema de Posición Global) fue inventado en 1993 para vuelos de la NASA, pero ha pasado ya a generalizarse entre la sociedad civil. A través del lanzamiento y devolución de determinadas señales a una red de satélites, un aparato del tamaño de un reloj móvil puede decirnos en qué punto del globo nos encontramos exactamente. No se trata ya de que nos sintamos orientados cuando imaginamos una representación de nosotros mismos en una representación del mundo, sino que esa representación tiene que ser exacta, un punto calculado a través de modelos abstractos y reproducida por un instrumento artificial para que nos dé suficiente seguridad. El espacio se compone de referencias cada vez más abstractas, más «metafóricas», que elevan sus niveles de representación multiplicando los anteriores. Por eso, el espacio es cada vez más transformable; ya no importa que talemos todos los bosques, que suprimamos las montañas. Nuestra orientación no depende ya de esos elementos.

La vida se diluye en un frenético afán de vivir en el tiempo. El futuro constituye la referencia básica de identidad. El flujo del tiempo se ha hecho torrente, vuelo, suspiro. Los acontecimientos se suceden con tanta velocidad, los cambios forman de tal modo parte de nuestra vida cotidiana, que nuestro esquema mental casi no da importancia a la situación del presente, pues sabe que a ella habrá de suceder otra inmediatamente.

Los niños se educan, desde la más tierna infancia, en el manejo de sistemas interpuestos de representación del mundo, que ya no sólo tienen que ver con la

escritura y sus combinaciones posibles, sino con la más sofisticada tecnología informática. Sus juegos les entrenan en este modo de relación con el mundo, de modo que cada vez más, y siguiendo la tendencia histórica que hemos estado viendo, se relacionan con el mundo a través de sus representaciones: o mejor, se relacionan con las representaciones del mundo en lugar de con el mundo en sí.

Sin duda ninguna todo eso sucede por la propia fragmentación social de la llamada sociedad postmoderna. Los jóvenes de ahora no sólo ven el mundo desde posiciones tan variadas como individualidades existen, sino que incluso cambian de posición desde la que conocer la realidad muchas veces a lo largo de su vida. Los contratos de trabajo temporal, los trabajos a tiempo parcial, las necesidades de encontrar soluciones imaginativas para entrar en el mercado económico a través de sus intersticios, hacen que la versatilidad en la mirada al mundo sea cada vez más flexible o, por mejor decir, más individualizada. La individualización de estas personas es tan alta, que no sólo tienen conciencia de ocupar un lugar social y personal distinto al de cualquier otra, sino que, en sus comunicaciones electrónicas, llegan a asumir distintas personalidades, nombres distintos según el destinatario de sus mensajes o de sus acciones. Dados los mayores niveles de individualidad desarrollados tradicionalmente por los hombres, son ellos los que suelen dedicarse con más fruición al nuevo mundo de las representaciones virtuales e informáticas, y atendiendo a toda la explicación que llevamos vista, también es en el mundo masculino donde van aumentando preocupantemente los índices de violencia juvenil: la individualidad supone la diferenciación de posiciones sociales y personales y, por tanto, la percepción de la amenaza que otro ser humano puede representar para uno mismo, pues ambos ya no son iguales. En consecuencia, la amenaza que internalizan sobre todo los niños por parte del resto de los miembros del grupo social es muy alta, y de hecho, los juegos de las «videoconsolas» introducen la violencia humana como algo consustancial a las relaciones sociales. Las masacres en los colegios norteamericanos son una clara consecuencia de semejante percepción de la realidad. Pero la sociedad no puede funcionar de modo operativo con semejante aislamiento del mundo y fragmentación interna de cada uno de sus miembros. La sociedad necesita determinado grado de cohesión emocional, relacional; algún grado de vinculación de sus miembros entre sí; alguna confianza en que la naturaleza humana es parte de nuestra propia naturaleza, de que a ella pertenecemos y los que la componen nos ayudarán a ser nosotros mismos en lugar de amenazarnos para que no seamos nadie. ¿Por qué, entonces, seguimos en esta tendencia?

Porque la individualización es el correlato del aumento del control material sobre la realidad, y la historia demuestra que cuando no se conoce un nivel superior de control, no se puede imaginar, ni por tanto, desear; pero cuando se ha experimentado, no se quiere volver atrás en términos culturales –no personales–. Y además, no se puede de forma individual, pues si se ha experimentado es porque la sociedad en la que nacimos ya estaba más dividida y era más compleja y por tanto nos conformó de acuerdo a unos parámetros de realidad que nos han construido. Y nosotros somos quienes somos y deseamos lo que deseamos –aunque sea salir de esta sociedad– porque hemos internalizado con el habla y con los esquemas culturales transmitidos una forma concreta de ser humanos. La cultura es una construcción humana, que obedece a las prioridades de los seres que componen sus sociedades.

Estamos en un momento de crisis de identidades, de nudos que habrán de resolverse en el futuro. Hemos llegado a un punto de extrema fragmentación, de máxi-

mo desarrollo de las categorías de la Razón y del Sujeto. Acudiendo a nuestra característica bipolaridad, podríamos finalizar diciendo que, aunque *sabemos* que la vida es ahora más fácil que nunca, *sentimos* que implica mucha más dificultad. El problema es que el proceso de cambio social no está dirigido conscientemente, voluntariamente, no se puede decidir entre unos pocos. Pero, a medida que avance la sensación de conflicto emocional entre los miembros del grupo social, quizá puedan generarse cambios en la tendencia. En este sentido, creo que las mujeres tienen mucho que aportar, porque si se individualizan, alcanzarán posiciones de poder y podrán diseñar el futuro del grupo; y su individualidad, a diferencia de la de los hombres, no excluye el interés y el entrenamiento en el mundo de las emociones. Por supuesto que el mismo resultado podría esperarse si los hombres, ya individualizados, profundizaran en la tendencia de la conciencia refleja de su subjetividad y en la autonomía de sus recursos emocionales. Sin embargo, la tendencia socioeconómica es la multiplicación de las posiciones sociales, como hemos visto, por lo que el aumento de la individualidad es un rasgo que la misma sociedad produce, mientras que, por la misma razón, no contribuye a potenciar ni a facilitar la conexión emocional madura con el mundo. Una larga historia de entrenamiento en cuidar a hijos, maridos y, en general, al grupo social, dota a las mujeres de una capacidad que ahora puede demostrarse como un útil instrumento para permitir la viabilidad social de esta postmodernidad que, de seguir la tendencia trazada hasta ahora, amenaza con aumentar los niveles de conflicto emocional de sus miembros hasta un punto que se demuestre inoperante.

El mundo occidental debería plantearse que está llegando a una situación donde el conocimiento objetivo de la realidad resulta tanto más desarrollado cuanto mayor es el conflicto emocional en la relación con el mundo. En su magistral tratado sobre los habitantes de Nueva Caledonia, M. Leenhardt (1997, p. 183) recoge una cita de Van der Leeuw que no quiero dejar de reseñar: «La mentalidad moderna tiende a una vida que no será más que conocimiento y que pondrá fin a la vida. La mentalidad primitiva tiende a una vida que no será sino vida vivida, pero que impediría el conocimiento». La cuestión es si podría decidirse que ya sabemos lo suficiente sobre el mundo como para poder parar el desarrollo de ese conocimiento y dirigir la tendencia hacia un esfuerzo por vivir la vida, porque de otra manera sólo nos espera la fragmentación social, la pérdida intrapsíquica y la desorientación. Si seguimos en la tendencia en la que estamos, es posible que lleguemos a la única contradicción que ningún ser humano se puede permitir: que su modo de identidad genere sensación de pérdida en el mundo y de impotencia frente a la complejidad de la realidad en la que se mueve[1].

---

[1] De hecho, ésta es la situación a la que está llegando la sociedad norteamericana, sumida en una creciente convicción del riesgo y la amenaza que la naturaleza humana representa. El original de este libro estaba ya entregado para su publicación el día 11 de septiembre de 2001, por lo que no trata este suceso. Pero repárese en cómo el caso norteamericano demuestra el avance inevitable del miedo a la naturaleza humana en proporción directa al aumento del control material sobre la no humana y de la desconexión emocional con el mundo que ese control exige.

XII Epílogo

Los grupos humanos contemplamos realidades diferentes a la medida de nuestras posibilidades de sentirnos seguros en ellas. Ésta es la idea principal que ha regido la redacción de este libro y el argumento que he intentado desmenuzar en sus páginas. Creo que no comprender la insuperable lógica y coherencia que rigen la relación estructural que se establece entre los modos en que un cierto grupo humano comprende y actúa sobre el mundo ha sido y sigue siendo la base de todas las pretensiones colonialistas, etnocéntricas y eurocéntricas de nuestro mundo occidental.

Creo que, además, ha sido la base para elaborar un cierto tipo de Historia que sitúa a nuestro particular modo de entender la vida y la realidad como el corolario de todo desarrollo posible; y esto es lo que hemos hecho en Prehistoria, en Arqueología. Equiparando nuestro modo de entender el mundo con el mundo en sí, identificando nuestra idea de realidad con la propia realidad, el mundo moderno occidental llega a establecerse como la referencia objetiva y verdadera, y obliga a desplazar todas las otras posibilidades culturales al lugar de lo inacabado, de lo que está en proceso, de lo inferior y menos inteligente. Los planteamientos teóricos que se han venido desarrollando en Historia y en Prehistoria, en Antropología y en Etnología devolvían inevitablemente esos ecos ilustrados, en apariencia superados, del primer evolucionismo unilineal: al no tener en cuenta que la complejidad cognitiva de los seres humanos es siempre la misma, siempre inmensa, siempre sofisticada y perfectamente ajustada a sus necesidades de supervivencia, valoraba sólo la complejidad socioeconómica y, de ese modo, establecía escalas de transformación.

No se puede valorar la identidad de los cazadores-recolectores en función de la de la sociedad postindustrial, al igual que no se puede valorar la identidad de las mujeres en función de la de los hombres, porque establecer como referencia objetiva y única la modalidad particular del sector de la población que tiene el poder no es sino otro mecanismo –el más sutil y penetrante, el más difícil de discernir– de ejercer y afianzar ese poder. Sólo a través de la comprensión de las estructuras que actúan en los recursos de supervivencia de los distintos grupos humanos, tanto materiales como inmateriales, seremos capaces de desarrollar el respeto necesario hacia todas las modalidades de identidad, que es lo mismo que decir de cultura, de

formas distintas de estar en el mundo. Y si se quiere, desde una óptica mucho más pragmática y utilitarista: sólo comprendiendo las estructuras que actúan en nuestra propia manera de estar en el mundo podremos encontrar instrumentos que nos permitan combatir la fragmentación social a la que nos dirigimos, la soledad que empieza a invadirnos, la desconfianza interpersonal que avanza, la fragilidad intrapsíquica que nos empieza a definir.

No tiene sentido pretender que los habitantes de la Prehistoria o de la Historia eran como nosotros mismos, que entendían el mundo como nosotros lo hacemos, tal y como, inconscientemente, se ha pretendido hasta ahora. Nosotros quedamos legitimados en esa forma de hacer las cosas, pero no estamos entendiendo lo que sucede en el seno de los grupos que las protagonizaron, como no entendemos lo que sucede en los grupos actuales que presentan una modalidad de cultura distinta de la nuestra. En este sentido, me parece que una Arqueología de la Identidad es fundamental para conseguir un acercamiento más realista al pasado, a los «otros» grupos del presente y a nosotros mismos. La reflexión a la que conduce abre las puertas, además, a un futuro que permita la convivencia y el respeto entre los distintos sectores de población a los que dio lugar la diversificación cultural del *Homo sapiens*, desde la convicción de que las diferencias en la manera de entender el mundo ilustran la asombrosa inteligencia, versatilidad y flexibilidad de todos los seres humanos y no la incapacidad de la mayoría frente a la capacidad de una minoría poderosa, que es, precisamente, la que escribe la Historia.

Bibliografía

Amorós, C. (1997), *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y Postmodernidad,* Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.

Appadurai, A. (1988), «Putting Hierarchy in Its Place», *Cultural Anthropology* 3, 1, pp. 36-49.

Ariès, Ph. (1982), *La muerte en Occidente,* Barcelona, Argos Vergara.

— (1999), *El hombre ante la muerte,* Madrid, Taurus, 4ª reimpr.

Barret, J. C. (1994), *Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC,* Londres, Blackwell.

Bartra, R. (1996), *El salvaje en el espejo,* Barcelona, Destino.

— (1997), *El salvaje artificial,* Barcelona, Destino.

Bayo, I. F. (1999), «El sistema métrico decimal, legado de la Revolución Francesa, cumple 200 años», *El País,* 15 de diciembre de 1999, p. 48.

Bestard, J. (1998), *Parentesco y modernidad,* Buenos Aires, Paidós.

Bidney, D. (1950), «The Concept of Myth and the Problem of Psychocultural Evolution», *American Anthropologist* 50, pp. 16-26.

Binford, L. R. (1962), «Archaeology as Anthropology», *American Antiquity* 28, 2, pp. 217-225.

— (1965), «Archaeological systematics and the study of culture process», *American Antiquity* 31, pp. 203-210.

— (1988), *En busca del pasado,* Barcelona, Crítica.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (1990), «Time Perspectives of the Kabyle», en J. Hassard (ed.), *The Sociology of Time,* Nueva York, St. Martin's Press, pp. 219-237.

Bradley, R. (1998), *The Significance of Monuments. On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe,* Londres, Routledge.

Burin, M. (1987), «Reflexiones sobre la crisis de la mediana edad en las mujeres», en *Estudios sobre la subjetividad femenina,* Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, pp. 88-102.

— (1996), «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis, subjetividad,* Buenos Aires, Paidós, pp. 61-79.

Cabarrús, C. R. (1979), *La cosmovisión K'ekchí' en proceso de cambio,* San Salvador, UCA/Editores.

Campbell, J. (1984), *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica.
Carmarck, R. (1979), *Evolución del Reino Quiché*, Guatemala, Piedra Santa.
Carneiro da Cunha, M. (1992) (org.), *Historia dos Indios no Brazil*, Sao Paulo, Fapesp/SMC, Companhia das Letras.
Cassirer, E. (1972), *Filosofía de las Formas Simbólicas. II: Pensamiento mítico*, México, Fondo de Cultura Económica.
Castellanos Cambranes, J. C. (1992), «Sobre tierras, clases y explotación en Guatemala Prehispánica», en J. C. Cambranes, (ed.), *500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre la propiedad rural y la reforma agraria en Guatemala*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), pp. 1-70.
Clastres, P. (1981), *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa.
Cohen, M. N. (1981), *La crisis alimentaria de la Prehistoria. La superpoblación y los orígenes de la agricultura*, Madrid, Alianza Editorial.
Conklin, H. C. (1963), *El estudio del cultivo de roza*, Washington, D.C., Unión Panamericana, Secretaría General, Organización de Estados Americanos.
Cortés y Larraz, P. (1958), *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, Guatemala, Biblioteca Goathemala.
Criado, F. (1991), «Tiempos megalíticos, espacios modernos», *Historia y Crítica* 1, pp. 85-108.
— (1993), «Visibilidad e interpretación del registro arqueológico», *Trabajos de Prehistoria* 50, pp. 39-56.
— (1995), «The visibility of the archaeological record and the interpretation of the social reality», en I. Hodder *et al.* (eds.), *Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past*, Londres, Routledge.
— (en prensa), *Nosotros, los post-primitivos*, Madrid, Akal.
Descola, Ph. (1992), «Societies of Nature and the Nature of Society», en A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, pp. 107-126.
Dietler, M. y Herbich, I. (1993), «Living of Luo time: reckoning sequence, duration, history and biography in a rural African society», *World Archaeology* 25, 2, *Conceptions of Time and Ancient Society*, pp. 248-260.
Domínguez Rodrigo, M. (1996), *En el principio de la humanidad*, Madrid, Síntesis.
Domingo, R. (1999), «Auctoritas», *El País*, 7 de enero de 1999, p. 10.
Douglas, M. (1991) [1970], *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo Veintiuno.
Duby, G. (1995), *Damas del siglo XII. Eloísa, Leonor, Iseo y algunas otras*, Madrid, Alianza Editorial.
Dumont, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Editorial.
— (1989), *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza Editorial.
Dupanloup, F. (1995), *La mujer estudiosa*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
Eliade, M. (1968), *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.
— (1988) [1957], *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor/Punto Omega.
Elías, N. (1990a), *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
— (1990b), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.
— (1992), *Time: an Essay*, Oxford, Basil Blackwell.
— (1993), *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
Entrikin, N. (1991), *The Betweenness of Place. Towards a Geography of Modernity*, Baltimore, Ma., John Hopkins University Press.

Erchark, G. M. (1992), *The Anthropology of Self and Behavior*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.
Estrada Monroy, A. (1990), *Vida esotérica Maya-K'ekchí*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes.
Fabian, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.
— (1991), *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Filadelfia, Harwood Academic Publishers.
Farris, N. M. (1995), «Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatán», en D. O. Hughes y T.R. Trautmann (eds.), *Time. Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, Mi., The University of Michigan Press, pp. 107-138.
Ferrara, A. (1998), *Reflective Authenticity. Rethinking the project of modernity*, Londres y Nueva York, Routledge.
Flannery, K. y Marcus, J. (1993), 'Cognitive Archaeology', en «What is Cognitive Archaeology?», *Cambridge Archaeological Journal* 3, 2, pp. 260-7.
Foucault, M. (1986), «Of other spaces», *Diacritics* 16, 1, pp. 22-27.
Fraisse, F. (1991), *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.
Fraisse, P. (1963), *The Psychology of Time*, Westport, Co., Greenwood Press.
Gadamer, H.-G. (1992), *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme.
García de Valdeavellano, L. (1975), *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid, Espasa-Calpe.
Gell, A. (1996),*The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and Images*, Oxford, Washington D.C., Berg.
Gellner, E. (1995), «Interpretive anthropology», en I. Hodder, M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last y G. Lucas (eds.), *Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past*, Londres, Routledge, pp. 48-50.
Gennep, A. Van (1986), *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.
Giddens, A. (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época Contemporánea*, Barcelona, Península.
Gilligan, C. (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica.
Gilman, A. (1987a), «El análisis de clase en la prehistoria del Sureste», *Trabajos de Prehistoria* 44, pp. 27-34.
— (1987b), «Unequal development in Copper Age Iberia», en E. M. Brumfield y T. Earle (eds.), *Specialization, Exchange and Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 22-29.
— (1997), «Cómo valorar los sistemas de propiedad a partir de datos arqueológicos», *Trabajos de Prehistoria* 54, 2, pp. 81-92.
Gómez Lanza, H. (1978), *Desarrollo histórico de la Verapaz y Conquista Pacífica*, Guatemala, Universidad de San Carlos, Escuela de Historia.
González de Clavijo, R. (1990), *Embajada a Tamorlán*, edición de Francisco López Estrada, Madrid, Castalia.
Goody, J. (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal.
— (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society. Studies in Literacy, Family, Culture and the State*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1990), *The oriental, the ancient, and the primitive: systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goody, J. y Tambiah, S. J. (1973), *Bridewealth and Dowry,* Cambridge Papers in Social Anthropology 7, Cambridge University Press.
Gotesky, R.(1952), «The nature of Myth and Society», *American Anthropologist* 54, pp. 523-531.
Grafton, A.T. (1995), «Chronology and Its Discontents in Renaissance Europe: TheVicissitudes of a Tradition», en D. O. Hughes y T. R.Trautmann (eds.), *Time. Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, Mi., The University of Michigan Press, pp. 139-166.
Grebe, M. E. (1987), «La concepción del tiempo en la cultura mapuche», *Revista Chilena de Antropología* 6, pp. 59-74.
Hanks, W. F. (1990), *Referential Practic. Language and Lived Space among the Maya,* Chicago y Londres, University of Chicago Press.
Harris, M. (1977), *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas,* Madrid, Alianza Editorial.
Havelock, E. A. (1996), *La musa aprende a escribir,* Barcelona, Paidós.
Hernando, A. (1992), «Enfoques teóricos en Arqueología», *SPAL* 1, pp. 11-35.
— (1997a), «Sobre la Prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos», *Complutum* 8, pp. 247-260.
— (1997b), «La identidad Q'eqchí'. Percepción de la realidad y autoconciencia de un grupo de agricultores de roza de Guatemala», *Revista Española de Antropología Americana* 27, pp. 199-220.
— (1999a), «Percepción de la realidad y Prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos», *Trabajos de Prehistoria* 56, 2, pp. 19-35.
— (1999b), *Los primeros agricultores de la Península Ibérica. Una historiografía crítica del Neolítico,* Madrid, Síntesis.
— (1999c), «El espacio no es necesariamente un lugar. En torno al concepto de espacio y a sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria», *Arqueología Espacial* 21, pp. 7-27.
— (2000a), «Factores estructurales asociados a la identidad de género femenina. La no-inocencia de una construcción socio-cultural», en A. Hernando (ed.), *La construcción de la subjetividad femenina,* Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 101-142.
— (2000b), «Hombres del Tiempo y Mujeres del Espacio: individualidad, poder y relaciones de género», *Arqueología Espacial* 22, pp. 23-44.
Hertz, R. (1990) [1917], «Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la Muerte», en *id., La muerte y la mano derecha,* Madrid, Alianza Editorial.
Hobbs, J. J. (1992), *Bedouin Life in the Egyptian Wilderness,* Austin, Te., University of Texas Press.
Hodder, I. (1988), *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales,* Madrid, Crítica.
— (1991), «Interpretive Archaeology and its role», *American Antiquity* 56, 1, pp. 7-18.
— (1993), 'Social Cognition', en «What is Cognitive Archaeology?», *Cambridge Archaeological Journal* 3, 2, pp. 247-270.
— (1997), «Always a momentary, fluid and flexible: towards a self-reflexive excavation methodology», *Antiquity* 71, pp. 691-700.
Hodder, I., Shanks, M., Alexandri, A., Buchli, V., Carman, J., Last, J. y Lucas, G. (eds.) (1995), *Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past,* Londres, Routledge.
Hughes, D. O. (1995), «Introduction», en D. O. Hughes y T. R. Trautmann (eds.), *Time. Histories and Ethnologies,* Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 1-17.
Ingold, T. (1994 a), «Introduction», en T. Ingold (org.), *What is an Animal?*, Londres, Routledge, pp. 1-16.
— (1994 b), «Humanity and Animality», en T. Ingold (org.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life,* Londres, Routledge, pp. 14-32.

Jenkins, R. (1996), *Social Identity,* Nueva York y Londres, Routledge.
Kern, S. (1983), *The Culture of Time and Space. 1880-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Lakoff, G. y Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
Latour, B. (1993), *We have never been modern,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Leakey, R. y Lewin, R. (1997), *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad,* Barcelona, Tusquets.
Leenhardt, M. (1997)[1947], *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós.
Le Goff, J. (1981), *El nacimiento del Purgatorio,* Madrid, Taurus.
— (1994), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa.
Lévi-Strauss, C. (1984)[1962], *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
— (1990)[1973], «El campo de la Antropología», en *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades,* México, Siglo Veintiuno, pp. 9-36.
Lévy-Bruhl, L. (1923), *Primitive mentality*, Londres, George Allen and Unwin.
— (1978)[1935], *La mitología primitiva. El mundo mítico de los australianos y de los papúes,* Barcelona, Península.
— (1985)[1927], *El alma primitiva,* Barcelona, Península.
Lorenzo Pardo, J. A. de (1998), *La revolución del metro,* Barcelona, Celeste.
Mauro, F. (1976), *Europa en el siglo* XVI. *Aspectos económicos,* Barcelona, Labor.
Mauss, M. (1991)[1968], «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "yo"», en *id.*, *Sociología y Antropología,* Madrid, Tecnos, pp. 307-333.
McGuire, R. (1992), *A Marxist Archaeology*, San Diego, Cal., Academic Press.
Meillasoux, C. (1987), *Mujeres, Graneros y Capitales. Economía doméstica y Capitalismo,* Madrid, Siglo Veintiuno.
Mithen, S. (1998a), *Arqueología de la mente: orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Barcelona, Crítica.
— (1998b), *Creativity in human evolution and Prehistory*, Londres, Routledge.
Moore, H. (1994), «Gendered persons. Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis», en S. Heald y A. Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture,* Londres y Nueva York, Routledge, pp. 131-152.
Munn, N. D. (1992), «The Cultural Anthropology of Time: A Critical Review», *Annual Review of Anthropology* 21, pp. 93-123.
Muñoz, A. (1999), «El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina», en *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación,* Actas del IV Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres, Cádiz, Universidad de Cádiz, pp. 71-89.
Olson, D. R. (1994), *The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading,* Cambridge, Cambridge University Press.
Ong, W. J. (1996) [1982], *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica.
Pacheco, L. (1985), *Religiosidad Maya-Kekchí alrededor del maíz,* San José, Costa Rica, Editorial Escuela Para Todos.
— (1988). *Tradiciones y costumbres del pueblo Maya Kekchí. Noviazgo, matrimonio, secretos, etc.*, San José, Costa Rica, Ámbar.
Panikkar, R. (1979), *Myth, Faith and Hermeneutics*, Nueva York, Paulist Press.

Pedroni, G. (1991), *Territorialidad Kekchí. Una aproximación al acceso a la tierra: la Migración y la titulación*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
Politis, G. (1996), *Nukak*, Bogotá, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.
— (1998), «Arqueología de la infancia. Una perspectiva etnoarqueológica», *Trabajos de Prehistoria* 55, 2, pp. 5-19.
Pöppel, E. (1988), *Mindworks. Time and Conscious Experiences*, Boston, Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
Posey, D. (1982), «Keepers of the Forest», *Garden* 6, 1, pp. 18-24.
Renfrew, C. (1993), «Cognitive Archaeology: Some Thoughts on the Archaeological Thought», *Cambridge Archaeological Journal* 3, 2, pp. 248-250.
— (1994), «Towards a cognitive archeology», en C. Renfrew y E. Zubrow (eds.), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.
Renfrew, C. y Zubrow, E. (eds.) (1994), *The ancient mind. Elements of cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rivera, Mª M: (1995), *Textos y espacios de mujeres (Europa, siglos IV-XV)*, Barcelona, Icaria.
Rodman, M. C. (1992), «Empowering Place: Multilocality and Multivocality», *American Anthropologist* 94, pp. 640-56.
Rothman, D. J. (1971), *The Discovery of the Asylum*, Boston, Little Brown.
Rougemont, D. de (1997), *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós.
Ruiz-Gálvez Priego, M. (1998), *La Europa Atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa occidental*, Barcelona, Crítica.
Sahlins, M. (1977), *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
Sánchez Herrero, J. (1989), «¿Una religiosidad femenina en la Edad Media hispana?», en A. Muñoz Fernández (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Col. Laya, nº 5, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, pp. 151-166.
Schiebinger, L. (1989), *The Mind has no Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
— (1996), «Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History», en E. Fox Keller y H. E. Longino (eds.), *Feminism and Science*, Oxford Readings in Feminism, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, pp. 137-153.
Shanks, M. (1992), *Experiencing the Past. On the character of archaeology*, Londres, Routledge.
Shanks, M. y Tilley, Ch. (1987a), *Social Theory and Archaeology*, Cambridge, Polity Press.
— (1987b), *Re-constructing Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.
Shweder, R. A.(1991), *Thinking through cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Skar, S. (1981), «Andean women and the concept of space/time», en S. Ardener (ed.), *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*, Londres, Croom Helm London in association with the Oxford University Women's Studies Committee, pp. 35-49.
Stigler, J. W., Shweder, R. A. y Herdt, G. (1990), *Cultural Psychology. Essays on comparative human development*, Cambridge, Cambridge University Press.
Strathern, M. (1980), «No nature, no culture: the Hagen case», en C. P. MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-222.
Testart, A. (1982), «The significance of food storage among hunter-gatherers; residence patterns, population densities and social inequalities», *Current Anthorpology* 23, pp. 523-537.
— (1985), *Le communisme primitif.* Vol. I. *Economie et ideologie*, París, Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
— (1987), «Game sharing systems and kinship systems among hunter-gatherers», *Man* 22, 2, pp. 287-304.

— (1988), «Some major problems in the social anthropology of the Hunter-Gatherers», *Current Anthropology* 29, pp. 1-31.
Thomas, J. (1999), *Time, Culture and Identity. An Interpretative Archaeology*, Londres, Routledge.
Thompson, E. P. (1970), «Time, work-discipline, and industrial capitalism», *Past and Present* 38, pp. 55-97.
Thornton, R. J. (1980), *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*, Nueva York, Academic Press.
Todorov, T. (1999), *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.
Torán, A. y Roy, P. C. (coord.) (1999), *Inventos del milenio*, Madrid, El País-Aguilar.
Trigger, B. (1992) [1989], *Historia del Pensamiento Arqueológico*, Madrid, Crítica.
Tuan Y.-F. (1977), *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.
Turner, V. (1974), «Pilgrimages as Social Processes», en *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action on Human Society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, pp. 167-230.
Tylor, E. B. (1871), *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, Londres, John Murray.
Verdú, V. (1996), *El planeta americano*, Barcelona, Anagrama.
— (2000), «La felicidad del gen», *El País*, 23 de noviembre de 2000, p. 47.
Verger, J. (1999), *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Madrid, Editorial Complutense.
Vicent, J. M. (1990), «El neolitic: transformacions socials i economiques», en J. Anfruns y E. Llobet (eds.), *El canvi cultural a la Prehistoria*, Barcelona, Columna, pp. 241-293.
— (1991), «Arqueología y Filosofía: La Teoría Crítica», *Trabajos de Prehistoria* 48, pp. 29-36.
— (1998), «La Prehistoria del Modo Tributario de Producción», *Hispania* LVIII/3, 200, pp. 823-839.
Viveiros de Castro, E. (1996), «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana* 2, 2, pp. 115-144.
Weintraub, K. (1993), *La formación de la individualidad. Autobiografía e Historia*, Madrid, Megazul-Endymion.
Wells, P. S. (1988), *Granjas, aldeas y ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la protohistoria europea*, Barcelona, Labor.
Wilk, R. R. (1983), «Little houses in the Jungle: the causes of variation in House Size among the Modern Kekchí Maya», *Journal of Anthropological Archaeology* 2, pp. 99-116.
Wilson, R. (1994), *Ametralladoras y espíritus de la montaña. Los efectos culturales de la represión estatal entre los Q'eqchíes de Guatemala*, Cobán, Guatemala, Centro Bartolomé de las Casas.
— (1995), *Maya resurgence in Guatemala. Q'eqchi' experiences*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press.
Wolf, E. (1955), «Types of Latin American Peasantry: A preliminary Discussion», *American Anthropologist* 57, pp. 452-471.
— (1968), «Closed corporate communities in Mesoamerica and Central Java», en R.A. Manners y D. Kaplan (eds.), *Theory in Anthropology. A Sourcebook*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 294-300.
— (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley, Cal., University of California Press.
Young, M. (1988), *The Metronomic Society. Natural Rhythms and Human Timetables*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Índice general

Segunda parte: **HISTORIA**

Hablar de la Arqueología de la identidad implica, en primer lugar, hablar de la identidad de la Arqueología y de los rasgos que la han venido caracterizando desde su aparición como disciplina moderna. En segundo lugar, la Arqueología de la identidad aspira a establecer un marco adecuado para interpretar correctamente las culturas de los tiempos que nos precedieron en la convicción de que la Arqueología no ha tenido en cuenta que los grupos de nuestro pasado tenían una idea del mundo en el que vivían y de su propia posición en ese mundo distinta de la que rige la identidad del arqueólogo que los estudia. Por último, hablar de la Arqueología de la identidad supone también, y sobre todo, hablar de la propia génesis de nuestra identidad de sujetos modernos, adquiriendo entonces el término «arqueología» ese valor genealógico que tan magistralmente supieron otorgarle Freud o Foucault.

Por eso, este libro aborda aspectos estructurales e históricos que superan el marco de la Prehistoria y de la Arqueología, en la convicción de que debe existir una coherencia entre la relación material con la realidad y la percepción de esa misma realidad para que la supervivencia de un grupo humano sea eficaz.

El objetivo último de la obra es demostrar que la estructura de construcción de la identidad de todos los seres humanos es siempre la misma, pero que, dependiendo del grado en que controlen materialmente la naturaleza en la que viven, adoptará diferentes modulaciones.

Almudena Hernando Gonzalo es profesora titular de Prehistoria en la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones destacan *Los primeros agricultores de la Península Ibérica* (Síntesis, Madrid 1999) y *La construcción de la subjetividad femenina* (Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid), libro este del cual es editora.





1

ARQUEOLOGÍA DE LA IDENTIDAD

Almudena Hernando

